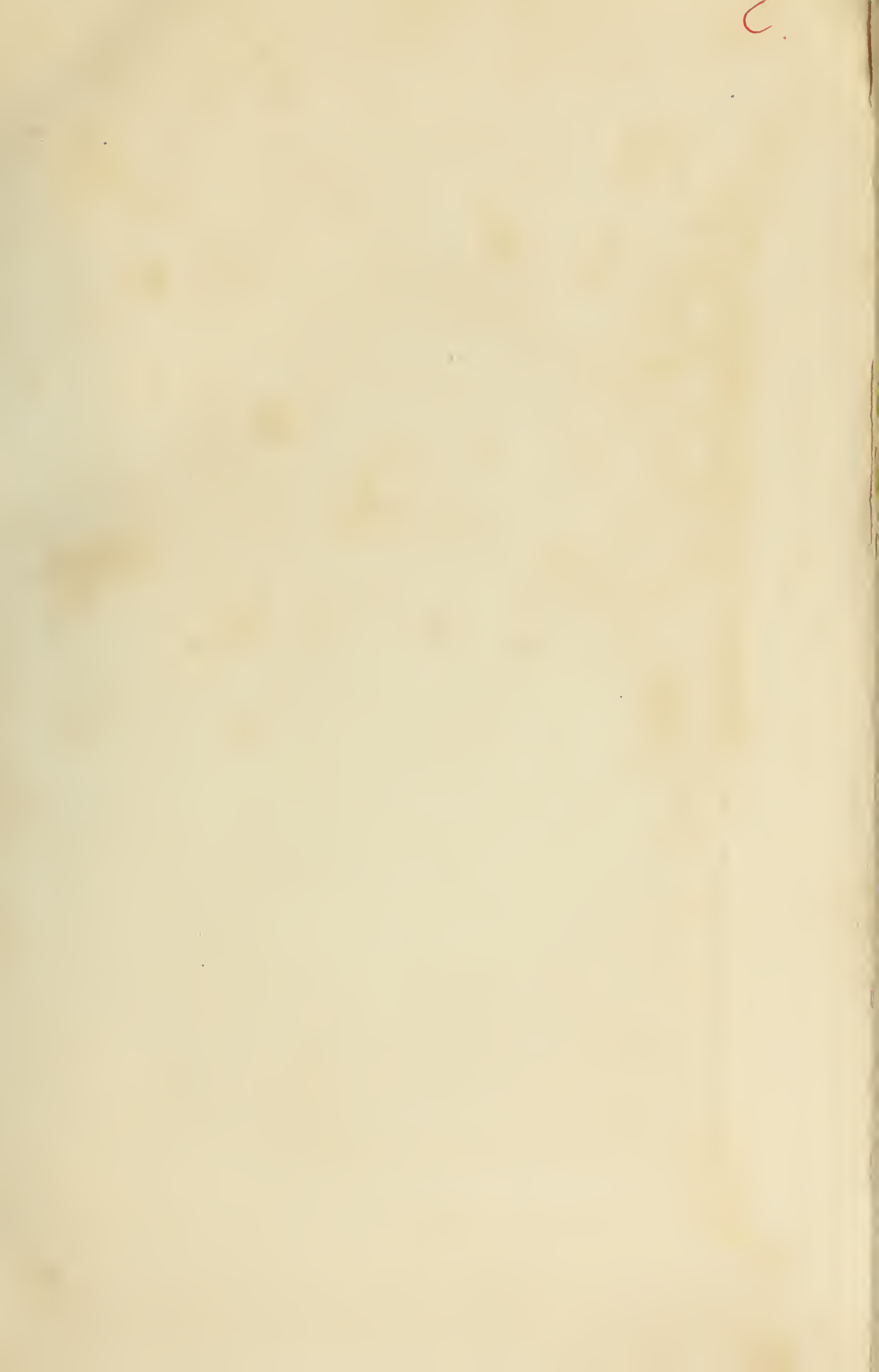

FELDHEIM'S
House of the









Abraham Geiger, Dr.

ABRAHAM GEIGER

LEBEN UND LEBENSWERK

VON

LUDWIG GEIGER

ISMAR ELBOGEN * * * GOTTLIEB KLEIN
IMMANUEL LÖW * FELIX PERLES
SAM. POSNANSKI * MORITZ STERN
HERMANN UND HEYNEMANN VOGELSTEIN

MIT EINEM BILDNIS



BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER
1910

Inhaltsverzeichnis

Erste Abteilung: Leben

Zweite Abteilung: Lebenswerk

Anhang: Verzeichnisse



Vorwort.

Der Plan zu diesem Werke wurde im Jahre 1906 gefaßt. Fast zu der gleichen Zeit, da ich selbst den Drang fühlte, Anstalten dazu zu treffen, wurde ich von den Schülern meines Vaters, mit denen ich freundschaftlich verbunden bin, dazu angeregt. Kaum war der Gedanke näher erwogen, so erhielt ich aus Amerika die Kunde, daß auch dort eine große Festschrift beabsichtigt sei. Ich ergriff gern den naheliegenden Gedanken, zu einer Vereinigung beider Arbeiten mitzuwirken; leider konnte diese Idee nicht zur Ausführung gelangen, teils weil die Mitarbeiter des amerikanischen Werkes schon meist fest bestimmt waren, eine Berücksichtigung der europäischen Mitarbeiter also nicht mehr ermöglicht werden konnte, teils weil als Sprache des Werkes die englische ausersehen war, die eine Verbreitung des Buches in deutschen Gelehrtenkreisen gehindert oder mindestens erschwert hätte. Infolgedessen waren wir gezwungen, allein vorzugehen, ohne die so willkommene Hilfe der amerikanischen Gelehrten. (Nachdem die Drucklegung unseres Werkes weit vorgeschritten war, gelangte die Nachricht zu uns, daß der amerikanische Plan aufgegeben werden mußte.) Ich erklärte meine Bereitwilligkeit, durch Überlassung von Material und durch sonstige Unterstützungen an dem Denkmal mitzuwirken, glaubte aber von einer Beteiligung durch Übernahme eines bestimmten Abschnittes absehen zu müssen. Durch das Drängen meiner Freunde jedoch ließ ich mich bestimmen, den biographischen Teil auszuarbeiten.

Die Darstellung des Lebenswerkes wurde nach meinem Vorschlage genehmigt. Der Reformer, der Theologe, der Mann der Wissenschaft sollten in besonderen Abschnitten gewürdigt werden; den Abschluß des Ganzen sollte eine bibliographische Zusammenstellung bilden. Den letzten Abschnitt übernahm der durch frühere ähnliche Arbeiten bewährte Moritz Stern. Vogelstein hatte den Theologen, Klein den Reformator darzustellen.

An der Darstellung des wissenschaftlichen Lebenswerkes haben sich die Herren Ismar Elbogen (Jüdische Literatur und Geschichte), Immanuel Löw (Sprachwissenschaft), Felix Perles (Bibel) und Samuel Posnanski (Geschichte der Sekten und der Halacha, Geschichte der Schriftauslegung) beteiligt. Die Redaktion des Werkes hat Immanuel Löw geleitet.

Die G. Reimersche Buchhandlung in Berlin hat sich in dankenswertester Weise bereit erklärt, den Verlag zu übernehmen.

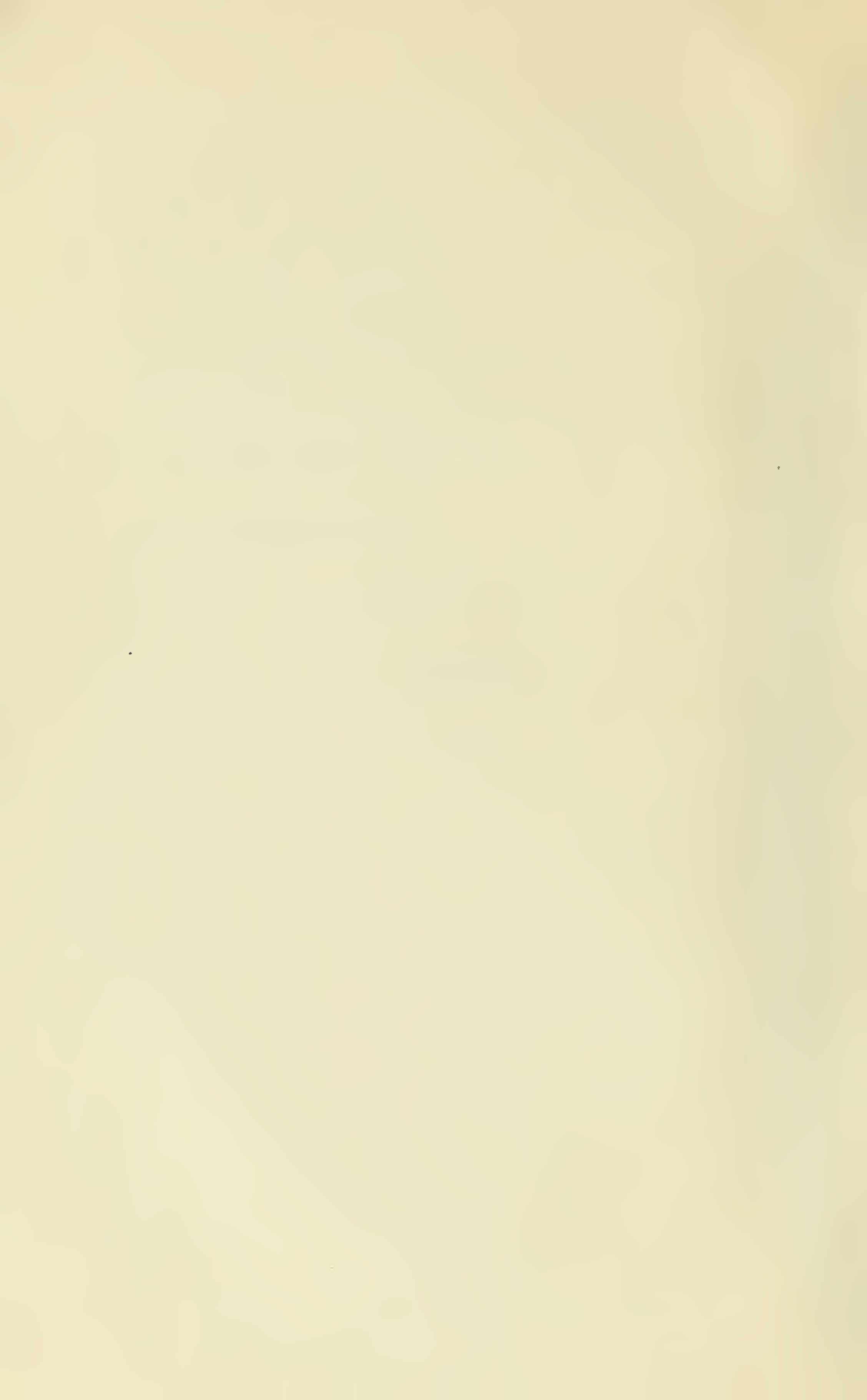
Die Herstellung des Werkes wurde durch die Unterstützung der Zunz-Stiftung in Berlin und der Gemeinden Berlin, Frankfurt a. M., Breslau und Wiesbaden ermöglicht. Für diese hochherzige Förderung des Unternehmens sage ich der gelehrten Stiftung und den Gemeinden, an denen mein Vater während eines langen Lebens gewirkt hat, den herzlichsten Dank.

Berlin, den 23. Oktober 1909.

Ludwig Geiger.

Erste Abteilung.

Leben.



Einleitung zur Biographie.

Zu der nachfolgenden Biographie konnte ich den Nachlaß meines Vaters benutzen. Wesentliche Stücke daraus: Konzepte von Briefen, Tagebuch, handschriftliche Abhandlungen hatte ich nebst Briefen, die mir von den Adressaten zur Verfügung gestellt worden waren, bereits in meinem Buche: „Abraham Geigers Leben in Briefen". Nachgelassene Schriften, Berlin 1878, Band V, verwendet. Dazu kamen die Briefe an J. Dernburg, die ich bei der Abfassung jenes Buches nicht kannte und die ich erst viel später, 1893, in der A. Z. d. J. größtenteils abdrucken ließ. Aus letzteren habe ich einige wenige Stellen wörtlich mitgeteilt. Für alle Tatsachen, bei denen die in den Nachgelassenen Schriften Bd. V abgedruckten Briefe als Quelle gedient haben, fügte ich keine Anmerkungen hinzu, dagegen ist bei allen sonstigen Nachrichten die Quelle gewissenhaft angegeben.

Mit diesem Material durfte ich mich aber nicht begnügen. Für einzelnes habe ich leider vergeblich in den Archiven der Gemeinde Breslau, sowie in der Aktensammlung des Brüdervereins in Breslau nachgefragt; außer den bereits 1878 aus jenen Archiven verwerteten Aktenstücken konnte ich keine neuen Mitteilungen erhalten. Aus Wiesbaden und Berlin erhielt ich höchst wichtige Aktenstücke. Auch die Ausbeute aus Staats- und Privatarchiven war sehr reich. Unter ihnen nenne ich das Wiesbadener Staatsarchiv, das Geheime Staatsarchiv in Berlin, die Archive der Ministerien des Kultus und des Inneren, gleichfalls in Berlin, die Archive der Universitäten Jena und Marburg. Den hohen Behörden statte ich meinen ergebensten Dank ab für die mir erteilte Erlaubnis, diese Materialien einsehen und verwerten zu dürfen.

Sehr wichtige Stücke fand ich auch in den Handschriften des Kuratoriums der Fränkelschen Stiftung in Breslau und ich bin dem geehrten Kuratorium dankbar verpflichtet, daß es mir Einsicht in diese Akten gewährte und die Erlaubnis zur Benutzung erteilte.

Auch mannigfache Zeitungen aus Breslau, Frankfurt, München zog ich zu Rate. Die dort abgedruckten Berichte wurden mir in Abschriften von Frau Anna Laqueur in Breslau, Herrn Dr. Alfred Geiger in Frankfurt, Herrn Professor Fränkel in München zur Verfügung gestellt; den Genannten statte ich für ihre Unterstützung herzlichen Dank ab.

War es möglich, durch solche bisher unbenutzte Materialien in der folgenden Biographie manches Unbekannte und Neue zu bieten, so erhoben sich große Schwierigkeiten, die schwer, vielleicht gar nicht zu besiegen waren.

1. Die Biographie eines Reformators, Theologen und Gelehrten muß natürlich ihren Hauptnachdruck auf die Schilderung dieser drei Seiten der Tätigkeit legen. Darum wurde von vornherein eine besondere Bearbeitung dieser wesentlichen Teile ins Auge gefaßt, über deren Plan und Gestaltung das Vorwort kurz berichtet. Als ich, dem Drängen der Freunde nachgebend, die Aufgabe übernahm, der ich mich schon aus Pietätsgründen weder entziehen konnte, noch wollte, ahnte ich die Schwierigkeit, die die Ausführung dieser Arbeit an mich stellte, kaum. Sie bestand darin, daß der biographische Teil so wenig wie möglich in die anderen Abschnitte übergreifen sollte, während doch eine bloße Aneinanderreihung der Daten, eine trockene Darstellung der äußeren Lebensereignisse vermieden werden mußte. Ich war genötigt, die größeren Werke, ja viele einzelne Aufsätze zu nennen, mußte mich aber einerseits davor hüten, rein bibliographisch zu verfahren, andererseits davor, Inhalt und Bedeutung dieser Arbeiten eingehend zu behandeln.

2. Aber auch der rein biographische Teil war nicht leicht zu erledigen. Ich hatte 1878 unter dem Titel „Abraham Geigers Leben und Wirken" ein ausführliches Lebensbild (387 Seiten) gegeben. Wäre dieses Werk nur eine Briefsammlung gewesen, so hätte sie als das wertvollste Material zu einer Darstellung benutzt werden können. Aber sie bot in ihrem ersten Abschnitte bis 1832 eine Wiedergabe der biographischen Teile des Tagebuchs meines Vaters; in der Einleitung zum 2., 3. und 4. Abschnitte (Wiesbaden, Breslau, Frankfurt und Berlin), zusammen etwa 100 Druckseiten, eine gedrängte Übersicht der Lebensereignisse. Vieles Tatsächliche, was damals ausgeführt wurde, mußte in dem neuen Buche wieder gesagt werden, und wenn ich auch, soviel dies irgend möglich war, mich bestrebte, es mit anderen Worten auszudrücken, so konnte ich nicht immer vermeiden, mich zu wiederholen.

3. Das Bedenklichste an dem ganzen Unternehmen war aber, daß ich als Sohn das Leben meines Vaters zu erzählen hatte. Bei der großen Verehrung, die ich für Charakter und Leistungen meines Vaters hege, war es nicht leicht, die Unparteilichkeit zu wahren, und in gar manchen Fällen, in denen ich die Überzeugungen und auch Handlungen meines Vaters nicht billigte, war es dem Sohne verwehrt oder mindestens peinlich, abweichende Anschauungen mit der vollen Unbefangenheit darzulegen, über die jeder andere Biograph besser gebot als der Sohn. Andererseits mußte dies Verwandtschaftsverhältnis mich hindern, von meinem und meiner Geschwister Verhältnis zu dem Vater ausführlich zu reden. Nur in einer Beziehung machte ich eine Ausnahme. Als ich Ostern 1865 das Frankfurter Gymnasium verließ, war ich entschlossen, jüdische Theologie zu studieren. Ich bereitete mich, da ich noch zu jung war, um die Universität zu beziehen, teils bei meinem Vater, teils unter seinen Augen bei anderen Lehrern während des Sommers 1865 dazu vor und bezog gleich ihm die Universität Heidelberg, um orientalische und philosophische Vorlesungen zu hören und das Talmudstudium bei dem dortigen Rabbiner fort-

zusetzen. Religiöse Zweifel bestimmten mich, dieses Studium aufzugeben. Diese Sinnesänderung war, wie ich wohl bekennen darf, der einzige große Schmerz, den ich meinem Vater bereitete. Er drückte diesen Schmerz in einem Briefe vom Februar 1866 aus, den man unten im 7. Kapitel finden wird. Im Jahre 1878 hatte ich geglaubt, dieses wunderbare Dokument zurückhalten zu müssen; jetzt — ein volles Menschenalter später —, da ich auf anderen Gebieten das geleistet zu haben glaube, was meinen schwachen Kräften möglich war, hielt ich mich für berechtigt, ja verpflichtet, dieses Zeugnis männlicher Ergriffenheit und doch so inniger väterlicher Liebe der Öffentlichkeit nicht vorzuenthalten.

Soweit ich es vermochte, versuchte ich in diesem biographischen Teil geschichtliche Unbefangenheit zu wahren und treu nach den Quellen zu arbeiten. Das oft angeführte Wort „sine ira et studio" brauche ich hier nicht, teils weil es meinem Wesen nicht ganz entspricht, teils weil es in diesem Falle sehr wenig angebracht wäre. Denn das wäre eine schlechte Biographie des eifervollen Mannes, der oft zornig wurde, wenn seine heiligsten Überzeugungen angegriffen waren, die nur mit kühler Parteilosigkeit zu Werke gehen wollte. Überall jedoch suchte ich mein Urteil zu begründen und vermied es, wo es nur irgend anging, Polemik und scharfe Worte zu gebrauchen.

So mag auch diese schlichte Erzählung der Lebensereignisse, wie das ganze Gedenkbuch, dazu dienen, die Erinnerung an den herrlichen Mann, dessen Andenken bei Freund und Feind fortwirkt, und dessen Wirken in die Geschichte des Judentums und in die der Wissenschaft tief eingegraben ist, an seinem Säkulartag zu beleben.

Ludwig Geiger.



I. Kapitel.

1810—1832.

Abraham Geiger wurde in Frankfurt a. M. am 24. Mai 1810 geboren. Er war der Sohn des Michel Lazarus Geiger, des „Beglaubten der Gemeinde und Vorsängers", der am 19. März 1757 geboren und am 5. April 1823 gestorben ist. Die erste Ehe des Vaters war Februar 1788 durch den Tod der Gattin gelöst worden. Mit seiner zweiten Frau, die er am 17. September 1788 heiratete, Rösge, der Tochter des Dajjan Lazarus Hayim Wallau (geb. 1768, gest. 24. August 1856), zeugte er sechs Kinder, vier Söhne und zwei Töchter. Abraham war das jüngste Kind, 18 Jahre jünger als sein ältester Bruder Salomon, der ein hervorragender, streng orthodoxer jüdischer Gelehrter war. Den Namen Abraham hatten schon mehrere Mitglieder der Geigerschen Familie, die seit dem 16. Jahrhundert in Frankfurt ansässig war, getragen; einer von ihnen war gleichfalls Rabbiner gewesen. Die übrigen Brüder Abrahams, außer dem ältesten, widmeten sich sämtlich dem Kaufmannsstand; auch die Töchter verheirateten sich mit Kaufleuten. Mit den Brüdern und Schwestern unterhielt Abraham sein ganzes Leben hindurch freundliche Beziehungen.

Da die Verhältnisse der kinderreichen Eltern sehr beschränkte waren, so halfen die Brüder, die wenigstens zu mäßigem Wohlstande gelangten, mit ihren Mitteln aus, um dem hochbegabten Jüngsten das Studium zu ermöglichen.

Den Eltern, über die einzelne Züge so gut wie gar nicht bekannt sind, widmete er große Pietät. Gegen den Vater, der vor dem 13. Geburtstage des Sohnes starb, nachdem er 4 Jahre lang hingesiecht hatte, bewies er sie dadurch, daß er seinen beiden Söhnen die Namen des Vaters gab; der Mutter, die eine lebhafte, geistesfrische, wenn auch natürlich im modernen Sinne keine gebildete Frau war, bezeugte er bis zu ihrem Lebensende seine treueste Anhänglichkeit, versäumte nie oder selten, ihr zu den Festtagen und zu den hohen Feiertagen seinen Glückwunsch darzubringen, unterrichtete sie in Briefen, die in hebräischer Kurrentschrift geschrieben waren, von den wichtigen Vorgängen seines Lebens, besuchte sie, so oft die weite Entfernung es erlaubte, und sorgte dafür, daß seine Frau bei den Besuchen ihrer am Rhein lebenden Verwandten auch das Elternhaus betrat und die in der Vaterstadt weilende Mutter sowie die Brüder

und Schwestern besuchte. Den Tod der Mutter empfand er mit lebhaftem Schmerz und gab seiner Trauer in folgenden Zeilen Ausdruck:

„An die Geschwister 29. August 1856. So habe ich heute die Nachricht empfangen, die mich freilich nicht überraschen konnte, die ich aber doch nicht erwartet und die mich trotz allen Gründen der Vernunft dennoch schmerzlich ergreift. Man hat einmal in den Eltern den Lebensgrund, es ist die Wurzel, mit der man selbst im Lebensboden haftet und man sieht die Wurzel ausgerissen, sich selbst losgelöst. Das klingt egoistisch, aber es ist ein edler Egoismus, wie alle Liebe ein solcher ist. Daß wir unser Selbst zu erweitern wissen zur Familie, zum größeren Ganzen, das ist die Verklärung unserer Persönlichkeit, das macht sie zu einer guten. So weihe ich der liebenden Mutter, die viele Mühe und Sorge im Leben gehabt und als sie der Sorge enthoben war, den harten Beschwerden des hohen Alters anheimfiel, eine Träne schmerzlicher Wehmut. Sie selbst betrauere ich nun freilich nicht; sie führte nur noch ein Schattendasein, und ihr Geist, der bis in die letzte Zeit sich frei und klar erhalten hat, wird nun, von den Ketten des gebrechlichen Körpers befreit, im Reiche des Geistes bei Gott fortleben. Das ist die Weisheit Gottes, daß er den Menschen allmählich körperlich absterben läßt, daß er sich selbst vorbereite zum Abschiede von diesem Leben wie nicht minder von denen, die ihm nahestehen."

Der Einfluß der heiteren und lebenskräftigen Mutter, die auch ihrerseits einem Rabbinerhaus entstammte, auf den Sohn war wohl stärker als der des weltabgewandten und nur seinen gelehrten Studien hingegebenen, übrigens früh gealterten Vaters. Nur dessen tiefe Frömmigkeit und der jüdische, durch diese begründete und gefestigte Geist des Hauses wurde von dauerndem Einfluß auf den Sohn, wenn er auch ganz andere Wege gehen sollte als die Vorfahren gegangen. Sein eigentlicher Lehrer war der schon genannte ältere Bruder Salomon Michel Geiger, Dajjan, geboren am 14. Juli 1792, gestorben am 4. September 1878. Er war ein sehr gelehrter Mann, ein tüchtiger Hebraist, der sein großes, nicht unkritisches Wissen in manchen hebräisch geschriebenen Schriften bezeugte, bis in sein höchstes Alter „lernte", ungemein streng in der Beobachtung aller Gebräuche, rigoristisch in seinen Anschauungen, aber doch trotz des tiefen Gegensatzes gegen den jüngeren Bruder stolz auf dessen Wissen und Erfolg war.

Dieser Lehre und Erziehung hat der, dem diese Wohltat zuteil wurde, stets dankbar gedacht. 1852, zum 60. Geburtstage, widmete er dem Lehrer eine poetische Huldigung, in der er ihn als „des Gottesschatzes redlichen Verwalter" pries und bekannte, daß „die reife Frucht seiner Saat entsprossen sei", und auch 1864 in einer Erinnerung an frühere Zeiten gedachte er des brüderlichen Meisters mit liebevoller Demut [1]).

So wichtig auch die Anregung wurde, die das Elternhaus und der brüderliche Erzieher auf den ungemein geweckten und frühreifen Knaben übte, eine nicht mindere Anregung ging von Stadt und Zeit aus. Es ward für ihn von der

---

[1]) Nachgelassene Schriften V, 373, I, 301.

größten Bedeutung, daß er nicht im Osten Europas das Licht der Welt erblickte, sondern in einer rein deutschen Stadt, in der seine Vorfahren schon länger als zwei Jahrhunderte gelebt hatten, daß er in einer Zeit groß wurde, in der das deutsche Geistesleben sich aufs herrlichste entwickelt hatte, daß er jung war in einer Periode, in der deutsche Empfindung und das Streben nach Freiheit die Gemüter kräftigte und erhob.

Wenige Jahre vor der Geburt des Knaben waren die Frankfurter Juden aus ihrer mittelalterlichen Stellung — die „Frankfurter Stättigkeit" (Judenordnung) aus dem Jahre 1616, die bis zum Jahre 1806 Geltung hatte, war eine der schlimmsten von ganz Deutschland — befreit worden. Schon in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts hatten Verhandlungen über eine Besserstellung der Israeliten geschwebt; die humane Anschauung einzelner Ratsmitglieder schien hier den Sieg davontragen zu wollen. Da trat 1806 eine vollständige Änderung in den jüdischen Verhältnissen dadurch ein, daß Karl von Dalberg, Kurfürst von Mainz, im Auftrage Napoleons die Herrschaft über Frankfurt übernahm. Er öffnete sofort den bisher in ihre Gasse eingesperrten Juden den Zutritt in die Stadt und dachte in seinem milden Geiste wohl daran, ihnen volle Freiheit zu schenken. Indessen die neue Stättigkeit vom Jahre 1808 enthielt neben manchen Erleichterungen auch noch viele traurige Reste der schweren Bedrückungen vergangener Zeit. Jedenfalls aber blieb die Judengasse geöffnet, neue Quartiere wurden den Juden erschlossen.

Wenige Jahre darauf, im Geburtsjahr Abrahams, am 10. August 1810, wurden für Dalbergs erweiterten Staat, das Großherzogtum Frankfurt, alle Vorrechte einzelner Stände abgeschafft und bald darauf trotz des Widerstandes einzelner alten Räte, die die Vorurteile früherer Zeit auch auf die neue Epoche übertragen wünschten, wurden die Juden „gleicher Rechte, gleichen Besitzes und Eigentums, gleicher Erwerbsmöglichkeit fähig" erklärt. Der 28. Dezember 1811, an dem den Juden volle Gleichberechtigung zugebilligt wurde, bleibt ein Markstein in der Geschichte der Juden. Freilich erfreuten sie sich dieses Vorrechts nicht lange. Unmittelbar nach dem Sturze Dalbergs (1813) wurden nämlich die alten Beschränkungen wieder eingeführt, aber mit dem Zusammenpferchen in eine Gasse war es vorbei, und die Segnungen weniger Jahre waren so stark gewesen, daß sie nicht vergessen werden konnten [1]).

Denn auch innerhalb der Frankfurter Gemeinde war neues Leben und neuer Geist erwacht. Im Jahre 1804 war das Philanthropin gegründet worden. Es war zunächst eine ganz kleine Elementarschule, in der außer Hebräisch, Schreiben, Rechnen, auch Deutsch gelehrt wurde, aber es war der fruchtreiche Anfang einer großartigen Entwicklung. Der für die Älteren und Strengfrommen ganz unfaßbare Gedanke, daß jüdische und christliche Lehrer an einer Anstalt

[1]) Für das Vorstehende ist benutzt: Kracauer: Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt a. Main im zweiten Teil der Festschrift zur Jahrhundertfeier des Philanthropin (Frankfurt 1904). Vgl. dazu G. Schnapper-Arndt, Jugendarbeiten Ludwig Börnes über jüdische Dinge in: Zeitschr. f. Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. II. — Der erste Teil der vorher genannten Festschrift „Geschichte der Realschule der israelitischen Gemeinde" von H. Baerwald und S. Adler ist den nachfolgenden Bemerkungen zugrunde gelegt.

zusammenwirkten, wurde noch dadurch überboten, daß Ordnung und methodischer Unterricht herrschte, daß zu den angegebenen Elementarfächern auch die Gegenstände höherer Bildung: Französisch und Mathematik, traten, daß die Ideen der Aufklärung in den Lehrern lebendig waren, wie in Michael Heß, einem Mitarbeiter der Zeitschrift „Sulamith" und Fr. J. Molitor, einem Schüler der romantischen Philosophen, einem Anhänger Pestalozzis, einem durchaus judenfreundlichen Manne, der „bereit war, seinen Leib ihnen zu opfern und seinen Geist zu widmen", und daß diese Ideen der Aufklärung auch auf die Schüler übertragen wurden. Man lud mit deutschen Programmen zu der Prüfung der Schüler ein, der Fürst-Primas stiftete den Anfang zu einem Schulfonds; 1812 wurde von dem Großherzog ein Schulgesetz bestätigt und ein Schulrat eingerichtet; in den Jahren 1804—1813 hatten 217 Schüler, in den Jahren 1810—1813 123 Schülerinnen das Philanthropin besucht.

Drei Männer waren es besonders, die außer dem Begründer, dem verdienten Geisenheimer und dem ersten Direktor Heß, der Schule ihre jüdische Signatur gaben; alle drei traten später fördernd und einwirkend in das Leben Geigers ein: Johlson, Creizenach, Jost.

Josef Johlson (1777—1851) kam nach kurzer Wirksamkeit in Kreuznach 1813 nach Frankfurt. Er war ein gelehrter Mann, freilich kein guter Lehrer. Ein Theologe, der den Einspruch des pädagogischen Leiters in sein Gebiet nicht dulden wollte. Er wirkte hauptsächlich als Prediger im Andachtssaale, für dessen Gottesdienst er auch durch Abfassung eines rationalistischen Lehr- und Gesangbuches tätig war.

Michael Creizenach (1789—1842) war in ganz anderer Weise systematisch vorgebildet als Johlson, er war nicht nur allgemein unterrichtet und mit jüdischen Dingen vertraut, sondern auch ein tüchtiger Mathematiker. Er kam 1825 nach Frankfurt und wurde, da er gleichbedeutend als Lehrer wie als Prediger wirkte, eine Hauptstütze der Anstalt. Er war ein reformfreundlicher Mann, der z. B. den Konfirmandenunterricht in den Lehrplan der Schule einfügte und selbst die Konfirmation vollzog. Aber er war auch ein fleißiger, vielseitiger Schriftsteller. Außer mathematischen Schriften und einzelnen gelehrten Abhandlungen auf dem Gebiete der jüdischen Theologie schrieb er ein großes vierbändiges Werk, dessen Titel schon seine Tendenz bekundet: „Schulchan Aruch oder encyklopädische Darstellung des Mosaischen Gesetzes, wie es durch die rabbinischen Satzungen sich ausgebildet hat, in Hinweisung auf die Reformen, welche durch die Zeit nützlich und möglich geworden sind". Creizenach bleibt ehrwürdig, als einer der Vorgänger, wie die Reformatoren vor der Reformation. Gelehrsamkeit eignete ihm mehr als historischer Sinn, Zusammentragen des Materials in höherem Maße als selbständige Forschung. Aber er besaß eine Ahnung von dem Kommenden und wenn auch selbst nicht zu durchgreifenden Maßregeln geneigt, schaute er freundlich und zustimmend auf die Leistungen der Jüngeren, deren Wege er hatte bahnen helfen.

Der hervorragendste Gelehrte unter diesen drei Männern, dessen persönliche Bedeutung aber für Geiger die geringste war, war J. M. Jost (1793 bis 1860). Er kam erst 1835 nach Frankfurt. Er war ein tüchtiger Pädagoge,

der schon vor seiner Wirksamkeit am Philanthropin als Lehrer und Schulleiter sich hervorgetan hatte, ein äußerst beweglicher Mann, der auch Lehrbücher über deutschen Stil und englische Sprache schrieb und der mehrere, freilich nicht sehr erfolgreiche Versuche machte, jüdische Zeitschriften herauszugeben, in denen neben den allgemeinen Interessen auch die besonderen gelehrten Berücksichtigung finden sollten. Seine Hauptbedeutung liegt aber in seinen Arbeiten über Geschichte der Juden. In der Jugendzeit Geigers, 1820—1828, veröffentlichte Jost ein neunbändiges Geschichtswerk „Geschichte der Israeliten", das erste größere, deutsch geschriebene, von einem Juden herrührende Geschichtswerk, ein mühevolles Unternehmen, das, da es ohne Vorarbeiten ausgeführt werden mußte, trotz vieler Irrtümer im einzelnen und trotz gar mancher falschen Auffassung eine für seine Zeit eminente Leistung genannt werden muß.

Wenn auch die gelehrten Arbeiten Creizenachs und Josts, die in der wissenschaftlichen Welt große Beachtung fanden, in Frankfurt selbst ziemlich spurlos vorübergingen, so erregte e i n e Art ihrer Tätigkeit dort das außerordentlichste Aufsehen. Denn Johlson war der Begründer eines regelmäßigen deutschen Gottesdienstes, der, nachdem er anfänglich an den Sonntagen stattgefunden, an den Sabbaten im Andachtssaal gehalten wurde. Ein deutscher Gottesdienst, dessen Hauptbestandteil eine deutsche Predigt war, ein Gottesdienst, der weit mehr als von Lehrern und Schülern — die letzteren zeigten eine auffallende Lauheit — von den erwachsenen Mitgliedern der Gemeinde besucht wurde. Nachdem die Predigten zuerst abwechselnd von Johlson und Heß gehalten worden waren, beides keine Redner, übrigens auch keine Theologen und infolge ihrer vielen Unterrichtsstunden dermaßen in Anspruch genommen, daß sie den Predigten keine gründliche Vorbereitung schenken konnten, gewann diese Institution durch Creizenachs Berufung erhöhte Bedeutung. Diese Predigten und der Gottesdienst, dem sie eingegliedert waren, übten eine außerordentliche Wirkung aus.

So tiefgreifend die Umwandlung innerhalb eines Teils der jüdischen Gemeinde durch die Schulanstalt und deren Lehrer war, so große Veränderungen die Stellung der Juden durch die neuen Gesetze erfuhr, — einen noch bedeutenderen Vorteil hatte Frankfurt vor vielen anderen Städten, denen gleichfalls ähnliche Vergünstigungen zuteil geworden waren: es war die Geburtsstadt G o e t h e s und B ö r n e s.

Man sollte denken, daß der Geist des Olympiers seine Vaterstadt erfüllte und auch in die enge Judengasse hineinstrahlte und daß Börnes, des aus dieser Gasse Hervorgegangenen, gewaltiges Wort alle seine Glaubensgenossen aufgerüttelt hätte. Aber beides ist nicht der Fall. Gewiß gab es in dem Frankfurt der Jahre 1810 ff. manche goethereife Männer. War auch sein Wiedererscheinen in der Vaterstadt 1814 ziemlich unbeachtet geblieben, sein 70. Geburtstag 1819 war laut und herzlich gefeiert worden. So bedeutsam aber auch jener Aufenthalt für ihn war — knüpfte er damals doch die zarten und lieblichen Bande mit Marianne v. Willemer und erlabte sich an den reichen, in privaten und öffentlichen Sammlungen aufgestapelten Kunstschätzen —, für die große Masse seiner Stadtgenossen blieb er ziemlich wirkungslos.

Die Frankfurter Juden im großen und ganzen waren, wenn man Börnes satirischer Schilderung trauen darf, mit deutscher Literatur wenig vertraut; Französisch war ihnen sympathischer als das Deutsche. Von den Schriftstellern der letzteren wurde höchstens Lessing gern gelesen, weil er gelegentlich die Juden erhoben hatte, und auch Börne selbst, der erste jüdische Polizeiaktuar in Frankfurt 1810 ff., der kühne Schriftsteller, der durch seine „Wage“ 1819 das ungeheuerste Aufsehen machte und bald aller Orten ein gefeierter Mann war, übte gerade auf seine Landsleute nur geringen Einfluß: den Gebeugten, mit der Not des Lebens Ringenden, lag seine Beschäftigung mit dem Theater ebenso fern, wie sein lebhaftes Interesse für Politik. Den Frommen war seine rein deutsche Sprache ein Greuel und seine, wenn auch nur äußerliche, Abwendung vom Judentum ein Abscheu. Im Geigerschen Hause kannte man Goethe nicht; Börnes Namen durfte, wenn man auch den also umgewandelten Löb oder Louis Baruch kannte, gewiß gar nicht erwähnt werden, oder wurde mit den Ausdrücken härtesten Schimpfes genannt. In der Jugendentwicklung Geigers spielen beide gar keine Rolle; beide werden erst 1831 als gern gelesene Autoren erwähnt.

So bedeutungsvoll all diese Umstände des Ortes und der Zeit auch waren, äußerlich schienen sie auf den Knaben, dem diese Betrachtung gilt, keinerlei Einfluß auszuüben. Ihm wurde nicht das Glück zuteil, eine deutsche Erziehung zu genießen; vielmehr verlief seine Jugendbildung ganz in den alten Geleisen jüdischer Enge, die vom Geiste der Aufklärung und deutscher Geistesentwicklung völlig unberührt geblieben war.

Er lernte zu drei Jahren die Bibel, zu vier Jahren die Mischna, begann das Schönschreiben bei einem Lehrer im sechsten Jahre, in demselben Jahre empfing er von seinem Vater kurze Zeit Talmudunterricht und verbrachte darauf zwei öde Jahre in einem Cheder, einer Talmudschule, wo er infolge seines Wissens durch seine Mitschüler zu leiden hatte, aber in seinen Kenntnissen nicht viel weiter kam, da der Lehrer unwissend und nicht fähig war, das wenige, was er kannte, seinen Schülern beizubringen. Mit seinem achten Jahr begann der regelmäßige Talmudunterricht beim Vater. Daneben ging ein mit einem Freunde S. Schammes, mit dem die Beziehungen sich indessen bald lockerten, heimlich in einem neugebrochenen Gange zwischen Wollgraben und Predigergasse betriebenes Selbststudium der Mathematik und des Rechnens mit Benutzung einzelner zufällig aufgegriffener Bücher.

Ein regelmäßiger Schulbesuch ward dem Knaben ebensowenig zuteil, wie ein erfrischender Umgang mit Altersgenossen und harmlose Kinderspiele. Die für ein nicht übermäßig kräftiges Kind in so zartem Alter höchst ungesunde und übertriebene gelehrte Beschäftigung wurde nur durch Gebete und fromme Übungen unterbrochen. Von sogenannter weltlicher Lektüre war ihm nur das Lesen von Andachtsbüchern und Geschichten in jüdisch-deutscher Sprache gestattet.

So verging das erste Jahrzehnt seines Lebens ohne planmäßigen Unterricht und vor allem ohne Grundlegung einer allgemeinen Bildung. Erst in den folgenden Jahren seit 1822 vollzog sich eine Wandlung: eine äußere und eine

innere. Die äußere bestand darin, daß er Lehrer erhielt, die innere, daß er durch Lektüre und Unterricht zur Skepsis gelangte.

Durch den außerordentlichen Scharfsinn des Knaben überrascht — der Vater pflegte mit Stolz zu sagen: „Der Junge ist gescheit und fragt“ —, vielleicht auch durch wohlmeinende Freunde veranlaßt, ließen sich die Eltern bestimmen, besonders auch weil eine Unterstützung seitens des alten Rothschild gewährt wurde, dem Knaben einigen Unterricht erteilen zu lassen. Davon daß er in das oben erwähnte, seit 1804 bestehende Philanthropin eintrete, konnte bei dem strenggläubigen Sinne der Eltern keine Rede sein: sie hätten nie zugegeben, daß ihr Kind eine Anstalt besuchte, in der am Sonntag, später am Sonnabend deutscher Gottesdienst mit deutscher Predigt abgehalten wurde. Aber der Knabe erhielt Privatunterricht, zuerst bei einem Lehrer Dondorf, dann bei einem Dr. Feigel, einem gelehrten, wohl auch freisinnigen, aber in Leben und Gesinnungen schwankenden Manne. Der Unterricht bezog sich auf deutschen Stil, lateinische und griechische Sprache. Der letztere war wenig zureichend, und es bedurfte in den folgenden Jahren eisernen Fleißes, um die vielen Lücken, die diese spärliche und unmethodische Unterweisung gelassen, auszufüllen; der erstere förderte den jungen Menschen so weit, daß er schon im Jahre 1823 zu seinem 13. Geburtstag eine verständige deutsche Rede allgemein moralischen Inhalts vortrug. Es ist kennzeichnend für die Anschauungen jener Zeit und für die Gesinnungen des Hauses, daß dieser deutschen Rede eine jüdisch-deutsche Derascha vorangehen mußte und daß während der deutschen Rede die anwesenden Frommen ihr Antlitz vor Scham verhüllten.

Der Privatunterricht schuf die Möglichkeit der Verständigung mit Gleichstrebenden, bot aber zugleich den Anstoß, die von Vater und Bruder eingeprägten Anschauungen zu erschüttern. Die Lektüre Kotzebues und Bäuerles, obwohl der Jüngling sich an ersterer vergnügte, glitt spurlos an ihm vorüber und war gewiß nicht fähig, seine Moral zu untergraben; aber Beckers Handbuch der Weltgeschichte erregte in ihm die ersten Zweifel. Der Vergleich des Römer- und Griechentums mit dem Judentum brachte die ersten Bedenken an der allgemeinen Gültigkeit, wenn nicht der jüdischen Religion, so doch des Talmud hervor. Solche Zweifel wurden bestärkt durch den Umgang mit gleichgestimmten Freunden. Es waren besonders vier: Braunfels, Brühl, Ellissen, Lotmar (Löb), von denen nur Brühl sich nicht über das Mittelmaß erhob, die drei anderen aber jeder in seiner Art zu bedeutendem Wissen und angesehener Stellung gelangten. Ignaz Ellissen wurde einer der beschäftigtsten gebildetsten Rechtsanwälte seiner Vaterstadt; Max Lotmar, ein Mann eigenartigen Wesens, wurde ein tiefer selbständiger Denker, der freilich seine große Gedankenarbeit nicht nach außen durch eigene Werke bekundete; Ludwig Braunfels, ein Neffe Abrahams, der Sohn seiner Stiefschwester (geboren am 22. April 1810, gestorben am 25. September 1885), der im Gegensatz zu seinem jüngeren Onkel das Philanthropin und das Gymnasium besuchte, wurde, nachdem er Philologie und Philosophie in Heidelberg studiert hatte, Redakteur, dann Jurist. Neben seiner Fachwissenschaft war er eifrig politisch, in seiner Jugend und den ersten Mannesjahren auch dichterisch tätig und erwarb sich bleibende

Bedeutung durch meisterhafte Verdeutschungen des Don Quixote und gründliche Studien zur spanischen Literatur.

Erst etwas später trat M. A. Stern diesem Kreise nahe (1806—1894). Stern hatte schon 1826 die Universität Heidelberg, 1827 die zu Göttingen bezogen. Aber in den Ferien erschien er häufig genug in Frankfurt, woselbst sich zwischen ihm und dem nun reifer gewordenen Jüngling ein Freundschaftsbündnis knüpfte, das die Zeiten überdauerte und als köstliches Erbteil den Söhnen überliefert wurde. Gerade in diesem drei Jahre älteren Studenten, der eine ähnliche Entwicklung durchgemacht hatte, wenn auch seine Eltern nicht so arm und nicht so starrgläubig gewesen waren, und ein Übergang von der Theologie zur Mathematik, so schmerzlich er auch der innig frommen Mutter wurde, noch eher erträglich schien, als eine Hinneigung zu freisinniger Überzeugung und reformatorischem Wirken, fand Geiger sein Vorbild und den mächtigsten Ansporn zu seinen eigenen Wegen.

Unter den älteren Männern, denen der Knabe manche Anregung verdankte, ist Wolf Heidenheim zu nennen (1757—1832). Er lebte seit 1782 in Frankfurt, wurde durch die Unterstützung D. Breidenbachs Inhaber einer Druckerei zu Rödelheim, in der er vielverbreitete Gebetbücher und ausgezeichnete Ausgaben des Pentateuchs veranstaltete. Durch seine massoretischen Studien übte er auf die Jüngeren einen außerordentlichen Einfluß. Heidenheim war keineswegs bloß ein Gelehrter alten Schlages. War er auch kein ganz Moderner, so hatte er doch schon 1785 und seitdem mehrfach zu hebräischen Huldigungsgedichten für Fürsten und große Herren deutsche poetische Übersetzungen hinzugefügt.

Gerade den Einfluß Heidenheims hat Geiger immer besonders hoch geschätzt. Der schlichte Rödelheimer war warscheinlich nicht so gelehrt, wie Salomon Geiger und gewiß nicht so modern wie Creizenach und dessen Genossen, aber er war, eben weil er nicht nur Forscher, sondern auch Industrieller war, und weil er gerade infolge seines Aufenthaltes in einer kleinen Stadt nicht weltabgewandt, sondern in einem gewissen Verkehr mit den übrigen Bewohnern leben mußte, geeigneter als die anderen Lehrer, dem geweckten Knaben die Augen für die Dinge der Welt zu öffnen.

Nicht so früh wie andere Jünglinge in jener Epoche bezog er die Universität. Da er niemals eine öffentliche Lehranstalt besucht hatte, so brauchte er auch kein Examen zu machen, wie er denn während seines ganzen Lebens niemals irgendeine staatliche oder öffentliche Prüfung bestanden hat. Ein Zeugnis seiner schon genannten Privatlehrer mag ihn, was bei den freieren Bestimmungen jener Zeit wohl anging, als reif für die Universität erklärt haben.

Gewiß erfolgte dieser Übergang nicht ohne Kampf. Die Verwandten, unter denen der älteste Bruder die erste Stimme und den entscheidenden Einfluß hatte, verabscheuten die Universität als eine weltliche und christliche Bildungsstätte. Sie hätten am liebsten gesehen, wenn ihr Pflegebefohlener eine Talmudschule alten Schlages besucht und sich ausschließlich dort zum Rabbiner ausgebildet hätte. Durch welche Mittel der Jüngling es durchsetzte, daß er auf die Akademie gehen durfte, ist nicht bekannt. Höchstwahrscheinlich

wurden ihm auch zu diesem entscheidenden Lebensabschnitt Stipendien von hochherzigen Gönnern gewährt; Einflüsse der Aufgeklärteren, von denen gar manche selbst Heidelberg aufgesucht hatten — auch Börne hatte dort 1807 studiert — oder ihre Söhne der nahegelegenen Hochschule anvertraut hatten, mögen dazu mitgewirkt haben, um dem Jüngling, der bisher kaum je die Mauern seiner Vaterstadt überschritten hatte, den Eintritt in die Hallen der Wissenschaft zu gestatten.

Am 27. April 1829 zog er mit seinem Freunde Max Lotmar auf die Universität Heidelberg. Die jugendlichen Wanderer machten in Darmstadt Halt, wo das Theater besucht wurde, und verwendeten die ersten Heidelberger Tage dazu, die Umgegend zu durchschweifen.

Am 4. Mai begannen die Kollegia. Geiger entschloß sich, Orientalia zu studieren, füllte zunächst die Lücken seiner Kenntnisse des Griechischen durch Vorlesungen und Seminarübungen bei Creuzer und K. F. Herrmann aus, von denen der letztere ihn ungemein anregte. Für die Orientalia war er zumeist auf eigenen Fleiß angewiesen, da die Vorlesungen ihm wenig boten. Denn Umbreit las Hiob und arabische Chrestomatie so stümperhaft und elementar, daß der Schüler besser Bescheid wußte als der Lehrer. Philosophie hörte er ohne besonderen Gewinn bei Daub, Kulturgeschichte mit großer Freude bei Schlosser. Bei den talmudischen Studien, denen er mit Eifer oblag, wurde ihm schon damals der große Gegensatz zwischen Mischna und Talmud klar; er erkannte und mißbilligte das starre Festhalten des letzteren an der Tradition. Er begann einen Mischnakommentar und ein Mischnawörterbuch, die freilich beide damals nicht über die Anfänge gediehen. Auch in der Kritik versuchte er sich, indem er eine Rezension von Landau „Geist und Sprache der Hebräer", Prag 1822, verfaßte, sie an Gesenius einschickte, aber ihre Aufnahme in die Hallesche Literaturzeitung, für die sie bestimmt war, nicht durchsetzen konnte.

Genossen hatte er wenig. Und die wenigen, die er in seinem Tagebuche nannte, verschwanden aus seinem Gesichtskreis so schnell, wie sie gekommen waren. Nur mit Lotmar wurde der innige Freundschaftsbund gefestigt.

Das kurze Sommersemester wurde durch einen Besuch bei der verheirateten Schwester in Karlsruhe beschlossen, wo er einige angesehene Juden kennen lernte, auch seinen Freund Randecker — die Anfänge der Beziehungen zu dem Genannten sind in Dunkel gehüllt — wiedersah. Das Zusammensein mit diesem Gelehrten, mit dem er später nur sehr selten in Verbindung stand, wurde ihm wichtig, weil er bei dieser Gelegenheit den jungen Berthold Auerbach kennen lernte, der sich damals vorbereitete, jüdische Theologie zu studieren, und weil er durch Randecker die erste Kunde von S. D. Luzzattos Schriften erhielt.

Am Anfang des Wintersemesters, am 27. Oktober 1829 bezog er die Universität Bonn, immer noch schwankend zwischen Orientalia und Theologie. Die Seinen hatten ihm die Ferien nicht eben sehr angenehm gemacht: sie hatten ihm den Umgang mit seinen Freunden verboten, aber nicht hindern können, daß er heimlich mit ihnen zusammenkam. Vielleicht gehört auch in diesen Ferienaufenthalt ein Geschichtchen, das der Betroffene später gern mit Humor erzählte. Das Gepäck des Heimgekehrten wurde von der Mutter genau visitiert,

und bei dieser Untersuchung fand sich ein Rasiermesser, das der Jüngling zur Entfernung der aufsprossenden männlichen Zier sich angeschafft hatte, da er die bei den strenggläubigen übliche Zwickschere nicht mehr brauchen wollte. Darob herrschte großes Erstaunen. Ein strenges Strafgericht wurde vollzogen. Aber die Verwandten, die gute Mutter voran, erkannten sehr bald, daß die Beobachtung derartiger äußerlicher Vorschriften bei dem mannbaren Jüngling nicht mehr durchzusetzen sei, und mochten froh sein, daß die Hochschule keinen verderblicheren Einfluß auf jenen geübt hatte. Denn sie mußten sich schon damals überzeugen, daß sie die Gesinnungen des Jünglings nicht modeln, ihn nicht zu ihrer Auffassung zurückführen konnten, und sahen, zwar mit geheimer Angst, aber doch nicht ganz ohne Vertrauen der Entwicklung des Jüngsten entgegen, dessen Geistesgaben ihnen zu imponieren schienen.

In dem Bonner Studenten vollzog sich der Umschwung. Der Entschluß, für die Juden zu wirken, der dem eifervollen Jüngling nie ganz abhanden gekommen war, verstärkte sich zu dem Plan, dies als Theologe zu tun, der freilich gelehrte, vor allem sprachliche Arbeit in den Vordergrund stellte. Dieser Entschluß wurde erleichtert, wenn nicht geradezu bestimmt dadurch, daß er gleichgesinnte Genossen fand, junge Männer, die gleich ihm entschlossen waren, Theologen zu werden, und gerade Bonn aufgesucht hatten, das als eine Hauptstätte der klassischen und orientalischen Philologie galt. Es waren: Samson Raphael Hirsch (1808—1888), ein geistreicher Gelehrter, ein hinreißender Redner, einer der ersten, der öffentlich deutsche Predigten hielt, durchaus der alten Richtung ergeben und je älter er wurde, desto mehr einer romantischen Orthodoxie sich zuneigend; L. Ullmann (1805—1844), ein tüchtiger Arabist, der später eine Verdeutschung des Koran lieferte; Heß, aus Trier (geb. 1802), ein unendlich fleißiger aber ungeselliger Mensch, der früh gestorben zu sein scheint; S. Rosenfeld aus Mannheim, ein mittelmäßiger Kopf, der zu keiner rechten Entfaltung kam; S. Frensdorff (geb. 1803, gest. 1888), ein Prachtmensch von innigstem Gemüt, streng konservativ, aber duldsam, gelehrt und pädagogisch begabt, der als Leiter des Lehrerseminars in Hannover wie als Herausgeber eines sehr geschätzten massoretischen Werkes sich einen geachteten Namen erwarb.

Unter den Genannten gewann Hirsch trotz seines entgegengesetzten Standpunktes den größten Einfluß auf Geiger. Im Verein mit ihm wurde mit den genannten jungen Leuten, denen sich gelegentlich andere anschlossen, ein Rednerverein begründet, dessen Zweck war, daß die Mitglieder sich in deutschen Predigten übten, die von den Zuhörenden kritisiert wurden. Der Rednerverein bestand unter manchen Schwierigkeiten mehrere Semester hindurch. Zunächst wurden diese Predigten nur vor den Vereinsmitgliedern gehalten, später wurden auch Zuhörer aus der Bonner Gemeinde zugelassen. Es war eine treffliche Übung, um so nützlicher und belehrender, als die jugendlichen Genossen eifrigst bemüht waren, die Schwächen des Redners hervorzuheben und ihn durch scharfe Kritik zu reizen und anzuregen.

Solchen Übungen, die für den künftigen Beruf vorbereiteten, gingen die Studien zur Seite, die der späteren wissenschaftlichen Arbeit förderlich waren.

Sie erstreckten sich auf klassische und orientalische Philologie sowie auf Philosophie. Geiger hörte von philologischen Vorlesungen Welcker über die Pindarischen Oden, Näke: Erklärung der Frösche des Aristophanes. Zur Philologie gesellte sich alte Geschichte; römische Geschichte bei Niebuhr zu hören, war ein günstiger Zufall. Philosophie wurde unter der Leitung eines jungen tüchtigen Dozenten Dr. Bobrick studiert, dessen Einleitung für die Philosophie als besonders lehrreich angemerkt wurde. Eine ebensolche Vorlesung wurde bei Kalcker gehört. Logik hörte er bei Brandis, studierte aber daneben auch Herbarts Werk. Bei demselben Dozenten Moralphilosophie und eine Übersicht über die Systeme Kants und Fichtes, Anthropologie bei Hasse. Für Orientalia wurde G. Freytag, ein eifriger Dozent, der durch mannigfache Editionen und durch sein arabisches Lexikon die orientalischen Studien außerordentlich förderte, sein geschätzter Lehrer, ein Mann, der ihm weniger durch seine Vorlesungen als durch Privatverkehr, durch vielfache Belehrung nützlich wurde. Aber auch die allgemeine Bildung wurde gefördert durch Goldfuß' Vorlesungen über Zoologie und Münchows über Astronomie, die freilich dem Studenten, der selbst seine geringen Vorkenntnisse zugestand, wenig behagten.

Der Aufenthalt in Bonn wurde zweimal unterbrochen: von Ende August 1830 bis Ende Oktober und von Ende November 1831 bis 15. Dezember. Während der erstgenannten Sommerferien machte er eine Rheinreise. Aber es bleibt merkwürdig, wie wenig entwickelt der Natursinn des jungen Mannes war. Weder die wunderbare Schönheit Heidelbergs, noch die Pracht der Rheinlande entlockten ihm enthusiastische Ausrufe. Nicht, daß er die Augen verschloß vor den Herrlichkeiten der ihn umgebenden Welt, aber der seit seiner zartesten Jugend in das Zimmer Gepferchte besaß keine Schwärmerei, ja kaum ein wirkliches Verständnis für die Natur. Seine Spaziergänge waren und blieben lebenslang Bewegungen zum Zwecke der Gesundheit, der fröhliche Wandertrieb war ihm versagt, Reisen unternahm er nur zur Erholung, selten um einige größere Städte zu besuchen, und auch da waren ihm die Umgebungen — übrigens ebenso wie Sehenswürdigkeiten — ziemlich gleichgültig; was er aufsuchte, woran er sich vergnügte, waren die Bibliotheken oder Menschen, an deren Umgang er Wohlgefallen fand.

In den zu Frankfurt verlebten Sommerferien 1830 wurde der Umgang mit den Freunden eifrig fortgesetzt; freilich war der mit Lotmar durch theologische Streitigkeiten ziemlich verbittert; sehr anregend wirkte Stern, der sich damals in Frankfurt aufhielt. Der zweite kurze Besuch galt einem Familienfest; die Seinen, obgleich voller Liebe für ihn und von einem gewissen Stolz erfüllt über seine geistige Entwicklung, konnten ihm auch jetzt nicht verzeihen, daß er sich über einzelne Formen hinwegsetzte.

Während dieses Aufenthaltes in Bonn trat auch die Politik in ihre Rechte. Aber die Julirevolution machte einen verhältnismäßig geringen Eindruck auf den Studenten. Wohl gewann er schon damals die liberale Grundanschauung, an der er sein Leben lang festhielt. Aber eine praktische Beteiligung an der Politik, die viele Zeitgenossen unter Einwirkung der Revolutionsereignisse ergriff, vermied er stets. Natürlich wurden Börne und Heine gelesen, aber gerade

das Politische in ihren Schriften regte ihn nicht in erster Linie an. Gerade in jene Bonner Zeit fällt das kühne und bedeutungsvolle Auftreten Gabriel Rießers. Seine polemischen Schriften wurden eifrig gelesen, auch die gegen ihn gerichteten Schriften von Paulus; eine Zeitlang dachte Geiger daran, gegen diesen politisch freisinnigen Mann, der freilich in der Judensache wenig liberalen Anschauungen huldigte, aufzutreten, er führte aber den Entschluß nicht aus.

Auch sonst war die Lektüre eine ziemlich umfassende. Sie galt auch der schönen Literatur, obgleich er einmal bekannte, daß die Vornahme von Belletristischem bei ihm Zeichen einer ihn beherrschenden Untätigkeit sei. Doch fehlte es auch nicht an sehr ernsten Werken. Lessing trat nicht so in den Vordergrund, wie man vermuten möchte. Herder, ein Lieblingsschriftsteller seiner jugendlichen Jahre, wurde zwar noch immer gelesen, mußte aber an Bedeutung und Einfluß Goethe weichen; der gerade damals zuerst erschienene Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe regte ihn mächtig an.

In die Bonner Zeit gehören auch die ersten schriftstellerischen Versuche: Abhandlungen über einzelne Gegenstände der deutschen Grammatik und drei Aufsätze jüdischen Inhalts, der eine über jüdisches Schul- und Rabbinerwesen, der andere „Sollen die Juden ihre Kinder in christliche Schulen schicken oder eigene errichten?“ und ein dritter über den Religionsunterricht in der Schule. Höchstwahrscheinlich ist dieser Bonner Zeit auch ein sehr lebhaft geschriebener Aufsatz „An die Juden“ zuzurechnen: ein Aufruf, der die gebildeten und freisinnigen Elemente der Gemeinden zu einer Spaltung, zu einer Loslösung von den Zurückgebliebenen veranlassen sollte, um die Pflege freierer Gesinnung möglich zu machen. Diese sehr lebhaft vorgetragenen Anschauungen änderten sich im Laufe der Zeit durchaus; sie wichen der Überzeugung, daß eine gedeihliche Reform nur innerhalb der Gesamtgemeinde vollzogen, nicht aber in Separatzirkeln, die sich von der Hauptschar getrennt hätten, bewirkt werden könne und solle.

Zu den Genossen, in deren Verkehr er außer dem theologischen gerade diese Gegenstände allgemeiner Bildung erwog und behandelte, traten Elias Grünbaum, ein freisinniger Theologe, der sich besonders mit Philosophie beschäftigte, und Joseph Dernburg aus Mainz, ein beweglicher, frischer, gemütvoller, vielseitiger Mann, der gerade in den letzten Bonner Monaten sich Geiger aufs innigste anschloß und den Grund zu einer Lebensfreundschaft legte. Den gewaltigsten Eindruck machte auf ihn das Erscheinen der Schriften von Leopold Zunz.

Leopold Zunz (1794—1888), zusammen mit dem schon genannten Jost gebildet, seit 1817 einige Jahre als Prediger tätig, ist der Begründer der Wissenschaft des Judentums in Deutschland. Schon in der kleinen Schrift (1818) „Etwas über die jüdische rabbinische Literatur“ hatte er die wissenschaftliche Methode angedeutet, die auch auf das Judentum zu übertragen sei, und in seinen Beiträgen zu der von ihm geleiteten „Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums“, namentlich in seiner kritischen Biographie Raschis bewies er staunenswerte Gelehrsamkeit, kritischen Scharfsinn und trefflichen, kernig deutschen Stil: rein deutsche Ausdrucksweise. In diesen Beiträgen — denn

das grundlegende Werk Zunz' „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" war damals noch gar nicht erschienen — erkannte der Bonner Student die verheißungsvollen Anfänge einer neuen wissenschaftlichen Epoche. In ihrem Verfasser verehrte er den Meister, dem er zeitlebens anhing. Die bahnbrechende Arbeit über Raschi, so hat Geiger später selbst gesagt, „war wie ein Bergstrom der gerade, weil er große Schwierigkeiten zu überwinden hat, um so erfrischender und belebender ist. Diese sichere Bewältigung eines reich aufgehäuften Stoffes, dieses lichtvolle Eindringen in dunkle, unwegsame Gebiete, der belehrende, aufhellende Gang durch die Hallen der jüdisch-mittelalterlichen Literatur — das war eine reiche Erquickung und Anregung". An diesen Meister wandte sich der Student am 22. April 1831 [1]). In diesem Briefe erklärte er Zunz als den Mann seines Vertrauens, als sein großes Vorbild, als den, dessen Bemühen sei, „aus dem Judentum heraus die Judenheit neu und frisch belebt zu gestalten", er pries ihn als einen Lehrer, der, „den weltgeschichtlichen Einfluß des Judentums gern anerkennend, die erhabenen Ideen, die in ihm wehen und ihm zur Grundlage dienen, treulich hervorhebt und das, was eine lange Reihe von Jahrhunderten ihre Voreltern darauf gründeten, zwar nicht als bindend, aber als religiöses Leben beurkundend und daher als würdig betrachtet". Er versuchte die verschiedenen Richtungen innerhalb der Judenheit zu kennzeichnen, machte den Vorschlag, eine neue Zeitschrift zu begründen, in der Vertreter der mannigfachen, selbst entgegengesetzten Parteien, auch die Schellingianer und Hegelianer innerhalb des Judentums zu Worte kommen sollten, und endete, nachdem er die Bitte um Zusendung der Zunzschen Schriften hinzugefügt hatte, mit dem Satze: „Wenn Männer wie Sie, Jost und andere, sich an die Spitze eines solchen Unternehmens stellen, so wird es gewiß von dem herrlichsten Einfluß und den fruchtbarsten Folgen sein. Wie glücklich würde ich mich schätzen, wenn dies kein jugendliches Traumgebilde wäre, wenn mein sehnlichster Wunsch in Ihrem Herzen einen Wiederklang fände und verwirklicht würde." Dem Briefe fügte der Schreiber die bemerkenswerte Nachschrift hinzu: „Da ich als angehender Theologe solche Meinungen nicht frei äußern darf, so ersuche ich Sie, diesen Brief geheim zu halten."

Die Hauptarbeit während der letzten Semester war die Beantwortung der von Freytag für das Jahr 1832 gestellten Preisfragen: „Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?" Die Arbeit wurde am 3. Mai in lateinischer Sprache eingereicht, erhielt am 3. August 1832 den Preis und erschien 1833 im Druck. Die Vorrede ist vom 12. Mai 1833 datiert. Sie stattete dem verehrten Lehrer und den Freunden Dernburg und Frensdorff den Dank des Verfassers ab. In der Abhandlung wurde der Einfluß des Judentums auf Mohammed als bewiesen vorausgesetzt, in einer ersten Abteilung die Fragen beantwortet, ob Mohammed aus dem Judentum etwas aufnehmen wollte, ob er dies konnte und durfte, alle drei Fragen wurden im Hinblick darauf, daß der Stifter der neuen Religion mit dem Judentum bekannt war, es schätzte und auch durch

---

[1]) Der Brief ist bisher nicht vollständig gedruckt; einzelne Stücke daraus sind in das Glückwunschschreiben an Zunz 1864, Nachgelassene Schriften I, 305 ff., aufgenommen. Eine Abschrift des vollständigen Briefes findet sich im Tagebuch.

die Stimmung der Zeitgenossen zu einer solchen Benutzung angeregt wurde, bejaht. In der zweiten Abteilung wurden die einzelnen aus dem Judentum entlehnten Gedanken, Glaubensansichten, sittlichen und gesetzlichen Bestimmungen und Lebensmeinungen sowie namentlich die mannigfachen Geschichten aufgezeichnet, die der Koran aus der Bibel entnahm. In einem kurzen Schluß wurde sodann gezeigt, daß trotz dieser Entlehnung der Koran viele biblische Gebräuche und Vorschriften, besonders die Speiseverbote, bestreitet.

Die ungemein gelehrte Arbeit fand in der Literatur volle Anerkennung; noch drei Jahrzehnte später wurde sie von einem der bedeutendsten Arabisten gerühmt [1]) und hat bis heute ihre Anerkennung behauptet, obgleich manche Behauptungen berichtigt, andere zurückgewiesen worden sind. (Ein unveränderter Neudruck wurde 1905 veranstaltet.)

Anfang Juni 1832 schied Geiger von der Universität. Diese Bonner Zeit gab ihm die Richtung für das Leben; seine religiöse Skepsis ward vernichtet, wozu außer dem Zuspruch der Freunde die Lektüre des Buches von de Wette „Theodor oder des Zweiflers Weihe" beitrug, seine heitere Lebensauffassung begründet und befestigt, durch den frohen Umgang mit seinen Genossen und durch einen höchst anregenden Verkehr in manchen Familien, besonders der des Kaufmanns Seligmann Oppenheim. Einer Tochter dieses Mannes, Emilie, wandte er sein Herz zu. Am Tage, da er Bonn verließ, widmete er ihr ein Albumblatt, das die zarte Neigung erkennen ließ. Etwa ein Jahr später, am 6. Mai 1833, hielt er in einem innig gemütvollen Schreiben um ihre Hand an und verlobte sich mit ihr Pfingsten 1833.

Trotz seiner Jugend war der von der Universität Heimgekehrte ein fertiger Mensch. Der Zweiundzwanzigjährige, der keinen Abschluß seiner Universitätsstudien durch ein Examen, seiner theologischen Vorbereitung durch ein Rabbinatszeugnis erlangte, gebot über eine sichere Grundlage gelehrter Bildung. Ein Rabbinatsdiplom erwarb er wohl bald nach dem Verlassen der Universität oder kurz nach Antritt seines Wiesbadener Amtes von dem Rabbiner Gosen in Marburg; in derselben Stadt wurde er 1834 zum Doktor promoviert (vgl. unten S. 23ff.).

---

[1]) Das mag folgender Brief aus Leyden, 19. Februar 1863, bezeugen:

Verehrter Herr Doktor!

Ein so ausgezeichneter Gelehrter wie Sie bedarf gewiß der Anerkennung und Hochachtung eines jüngeren Forschers nicht, dennoch erlaube ich mir, da ich Gelegenheit hatte, in einer populären Geschichte der Religionen (die ein holländischer Verleger herausgibt und worin ich den Islam bearbeitete) sowohl Ihre Urschrift als Ihr Was hat Mohammed usw. zu erwähnen, Ihnen das Blättchen, worauf beides vorkommt, zuzuschicken. Da Sie neulich (in der Z. der D. Morg. Ges.) über ein „vornehmes Ignorieren" Ihrer Arbeiten geklagt haben, so wollte ich Ihnen doch zeigen, daß, wenn auch einige Leute, zu ihrem eigenen Nachteile, dumm genug sind, sich so etwas zuschulden kommen zu lassen, Sie auch eifrige wenn auch unwürdige Verehrer haben.

Ich benutze auch diese Gelegenheit, Sie um ein paar Nachweisungen zu bitten usw.

Mit aufrichtiger Verehrung und Hochachtung Ihr ergebenster

E. Dozy,

Prof. d. Geschichte u. d. morgenl. Sprachen.

II. Kapitel.

Wiesbaden 1832—1838.

Am 12. Juni 1832 hatte der Student in froher Aussicht auf die Gewinnung des akademischen Preises — war ja doch die Arbeit hauptsächlich mit Rücksicht auf ihn von dem Lehrer gestellt worden — die Universitätsstadt verlassen, in der sich seine innere Umwandlung vollzogen hatte. Er ging nach seiner Heimatsstadt, zwar ohne bestimmte Aussicht, aber doch in der Erwartung, bald einen seinen Kräften angemessenen Wirkungskreis zu finden.

Die wenigen Monate, die er in Frankfurt zubrachte, waren kein Ausruhen von der schweren Arbeit der Universitätsjahre; leider fehlten in dieser Übergangsepoche der Umgang mit Freunden und die Erholung, die er als akademischer Bürger mit seinen Genossen gefunden hatte. Denn die teilnehmenden Gefährten der Kinder- und der ersten Jünglingszeit weilten entweder nicht mehr in Frankfurt oder waren selbst mit Sorgen für ihre Laufbahn beschäftigt; keiner von ihnen nahm in dem Maße wie die Bonner Kameraden an seinen Seelenkämpfen und wissenschaftlichen Neigungen teil. Freilich vergnügte er sich an dem, wie er einmal schrieb, großartigen, wenn auch nicht immer zu billigenden jüdischen Leben: alles, was irgendwo erschiene, würde dort bekannt und einigermaßen gewürdigt. Er benutzte die Zeit zum eifrigen Studium des Talmud, das er auch während der Universitätsjahre nie vernachlässigt hatte und zu emsiger Lektüre von Spinozas „Tractatus theologico-politicus“. Das Tagebuch bringt auf vielen Bogen Auszüge und Versuche einer Widerlegung des letzteren Werkes, auch die wenigen erhaltenen Briefe legen lebendiges Zeugnis ab von dem eifrigen Studium Spinozas.

In diesen Briefen wagt sich auch von neuem der schon Zunz gegenüber geäußerte Gedanke hervor, daß es einer jugendmutigen Zeitschrift bedürfe, um die vorhandenen Kräfte zu einigen und wahrhaft wissenschaftliches Leben zu erzeugen und zu fördern.

Unter den neuen persönlichen Bekanntschaften ist besonders Isak Noah Mannheimer zu erwähnen (1793—1865), der seit 1825 in Wien seine glänzende Rednergabe entwickelte, die er bereits früher in Berlin, Hamburg, Leipzig erprobt hatte. Diesem älteren, gefeierten Mann schenkte der jüngere seine Hochachtung, er kam auch später (bei einem Besuche Wiens 1841) in ein gewisses freundschaftliches Verhältnis zu ihm, trennte sich aber bald

von ihm, da dieser bedeutsame Prediger, der übrigens weder auf Forschung, noch auf umfassende Gelehrsamkeit Gewicht legte, es vermied, in den Kämpfen der Zeit sich einer bestimmten Partei anzuschließen.

Die erste Aussicht auf eine Stellung, die sich dem jungen Rabbinatskandidaten zu bieten schien, war in dem Frankfurt benachbarten Städtchen Hanau. Er predigte dort am 16. Juni, gefiel auch einem Teil des Publikums, den Ausschlaggebenden war er indes zu „wenig fromm". Er selbst war froh, mit seiner Bewerbung abgewiesen zu werden, da ihm die dortigen Juden keineswegs zusagten.

So verging der Sommer.

Bevor er nach Wiesbaden ging, predigte er in dem Andachtssaal in Frankfurt (vgl. oben) am 8. September 1831. Er hatte dazu in einem neuerdings veröffentlichten Briefe [1]) die Erlaubnis nachgesucht, den 15. September oder einen anderen Samstag als Termin angegeben und den ebengenannten zugewiesen erhalten. Über den Erfolg dieser Rede ist nichts bekannt; aus dem Umstande, daß Geiger keine erneute Aufforderung erhielt wie andere, die sich um die gleiche Ehre beworben hatten, braucht man nicht zu schließen, daß seine Ansprache nicht gefiel. Vielmehr dürfte man aus dem Umstande, daß er ohne Bewerbung zu einer Gastpredigt nach Wiesbaden eingeladen wurde, einen tieferen Eindruck der Rede folgern, dessen Gerücht leicht nach dem benachbarten Wiesbaden dringen konnte. Jedenfalls ist die Predigt von großer Wichtigkeit, weil sie das erste öffentliche Auftreten des jugendlichen Redners in seiner Vaterstadt war. Ihr folgte 1840 die zweite, 1845 während der Rabbinerversammlung die dritte, 1855 die vierte; erst 1863 wurde Geiger Rabbiner in Frankfurt.

Erfolgreicher waren seine Bemühungen in Wiesbaden. Nach einer Probepredigt wurde er zum Rabbiner der dortigen Gemeinde gewählt [2]).

Die damals ziemlich kleine Hauptstadt des Nassauischen Herzogtums bewies unter der Führung ihres Vorstehers, des Herrn Windecker, und seiner Genossen I. I. Hiffelsheimer und Marcus Berlé, daß ihr darum zu tun war, einen tüchtigen Kantor und Lehrer sowie einen akademisch gebildeten Rabbiner anzustellen. Der alte Rabbiner H. A. Tendlau, ein Gelehrter alten Schlages, aber ein im Deutschen und in den profanen Wissenschaften ungebildeter Mann, der übrigens keinerlei Gehalt bezog, sondern nur für Kopulationen und andere Funktionen Entschädigungen der Gemeindemitglieder erhielt, starb Anfang 1832. Nach seinem Tode meldeten sich, da das Verlangen des Vorstandes bekannt geworden war, ein in Wiesbaden lebender jüdischer Gelehrter Samuel Salomon und Salomo Herxheimer. Der erstere erfüllte die gewünschten Bedingungen in keiner Weise, da er akademische Bildung nicht besaß; der letztere war ein modern gebildeter Mann, damals Landrabbiner in Eschwege, der sich

---

[1]) Von B. Kuttner, Abraham Geigers erste Predigt in Frankfurt a. Main. A. Z. d. J. 1902 Nr. 27 S. 319—320.

[2]) Das Folgende aus den Archivalien des Wiesbadener Staatsarchivs, benutzt in meinem Aufsatz: „Wie früher die Rabbiner- und Kantorenwahlen zustande kamen?" in der A. Z. d. J. 1908 Nr. 40 und 41.

später durch manche literarische Veröffentlichungen, besonders ein weitverbreitetes Religionsbuch und eine Bibelübersetzung bekannt machte; den Wiesbadenern war er dadurch bekannt, daß er Nassauer von Geburt war und schon 1826 durch eine deutsche Rede die Synagoge in der Hauptstadt Nassaus eingeweiht hatte. Außer diesen beiden reichte auch L. Ullmann, der von früher her bekannte Bonner Studiengenosse Geigers, seine Bewerbung ein.

Auf die letztere scheint man keine Rücksicht genommen zu haben, Samuel Salomon mußte aus den oben angegebenen Gründen abgewiesen werden, Herxheimer fand bei den Landgemeinden im Gegensatz zu der Gemeinde der Hauptstadt keine Gnade und lehnte daher, nachdem er von dem ihm bereiteten Schwierigkeiten gehört hatte, die Wahl ab.

Zu der vakanten Stelle meldete sich nun Samuel Formstecher aus Offenbach, ein tüchtiger Gelehrter, der später durch seine religionsphilosophischen Studien und durch einige Erzählungen aus dem jüdischen Leben bekannt wurde. Er wurde zu einer Gastpredigt berufen, gefiel dem intelligenten Teile der Gemeinde sehr und wurde, freilich mit einer sehr kleinen Majorität, gewählt und seine Wahl von der Regierung gebilligt (21. September 1832). Trotzdem trat Formstecher diese Stelle nicht an; vermutlich zog er es vor, in seiner Heimatstadt Offenbach zu bleiben, wo er viele Jahrzehnte segensreich wirkte.

Nun erst lenkte wohl der oben genannte Berlé, ein entfernter Verwandter der Geigerschen Familie, die Blicke auf den Kandidaten, der in Frankfurt weilte. Er wurde zu einer Gastpredigt[1]) berufen und unmittelbar nach dieser gewählt. Der Vertrag, der zwischen ihm und den schon oben genannten drei Mitgliedern des Vorstands geschlossen wurde, lautet folgendermaßen:

„Unter dem heutigen Datum kam der Vorstand der hiesigen israelitischen Gemeinde mit dem Herrn Abraham Geiger aus Frankfurt a. M. über folgende Punkte überein:

1. Der Vorstand der hiesigen israelitischen Gemeinde betrachtet von heute an den genannten Herrn Abraham Geiger als ihren Rabbiner, Prediger und Religionslehrer; sie hat demnach

a) ihm jährlich, vom Tage seiner Einsetzung an gerechnet, den Betrag von fl. 400 sage vierhundert Gulden zu entrichten;

---

[1]) Über eine etwaige Bewerbung Geigers, die Einladung zu seiner Gastpredigt und über seine Wahl selbst hat sich in dem Wiesbadener Staatsarchiv und im Archiv der Wiesbadener Gemeinde kein Aktenstück erhalten. Die im Text gegebene Urkunde des Kontrakts wird nach dem Original gegeben, das in meinem Besitze sich befindet. Dieses Original auf einem großen Foliobogen ist eigenhändig von Geiger geschrieben. Nur die Unterschriften der drei Vorsteher sind von diesen hinzugefügt. Es sei ausdrücklich bemerkt, daß das Datum dieser Urkunde ganz deutlich heißt: 21. Oktober. Im Gegensatze dazu hat Geiger stets den 21. November als den Anstellungstag betrachtet, infolgedessen wurde auch den 21. November 1857 das 25jährige Rabbinerjubiläum gefeiert. Höchstwahrscheinlich ist Oktober für November verschrieben, ein in einer Urkunde gewiß sehr seltener Fall, der deswegen besonders hervorgehoben sein mag.

b) ihm ein möbliertes, bequem eingerichtetes Logis zu seiner Wohnung zu geben;

c) verpflichtet sie sich vom Tage seiner Einsetzung an, nichts in Synagogen- und Unterrichtswesen ohne seine Einwilligung zu unternehmen.

2. Herr Abraham Geiger verpflichtet sich hingegen seinerseits vom Tage seiner Einsetzung an

a) sich als Rabbiner der hiesigen israelitischen Gemeinde zu betrachten und alle Verbindlichkeiten, die ein solcher auf sich hat, wozu nun vorzüglich das Predigen in der Synagoge und das Erteilen des täglichen Religionsunterrichtes an die mehr erwachsenen Knaben und Mädchen gehört, zu übernehmen;

b) die Aufsicht über die Synagoge und über den Unterricht, den die israelitischen Kinder außer der Elementarschule genießen, bei dem anzustellenden Unterlehrer zu übernehmen.

3. Die hiesige israelitische Gemeinde macht sich verbindlich, dahin zu wirken, daß alle Kopulationen und Eidesleistungen unter den Israeliten hiesiger Gemeinde einzig und allein durch den anzustellenden Herrn Rabbiner geschehen dürfen, sowie überhaupt alles, was nur irgend auf die religiösen Verhältnisse der hiesigen Gemeinde Bezug hat, durch ihn vornehmen zu lassen und unter seine Aufsicht zu stellen.

4. Dem Herrn Rabbiner werden zu seiner Benutzung wenigstens 14 Tage in den Frühlingsmonaten Mai und Juni mit Ausnahme der Festtage, die er dann nach seiner Bequemlichkeit sich wählen kann, gegeben.

5. Herr Abraham Geiger hat sich freiwillig erboten, vor der Verlassung seiner Stelle, die ihm zu jeder Zeit gestattet ist, dafür zu sorgen, daß ein anderes taugliches Subjekt zur Bekleidung dieser Stelle dieselbe übernehme, wozu er sich denn auch gerne auf Verlangen der Herren Vorsteher verbindet.

Alle diese Punkte haben erst dann Gültigkeit, wenn die Bestätigung der hohen herzoglichen Regierung eingetroffen ist.

So geschehen Wiesbaden, den 21. Oktober 1832."

(Folgen die Unterschriften.)

Es war kein glänzendes Los, das den jungen Geistlichen erwartete: 400 Fl. = 680 Mark waren selbst bei freier Wohnung keine übermäßig hohe Bezahlung. Ob die Nebeneinnahmen beträchtlich waren, ist nicht bekannt; bei der Dürftigkeit der meisten Gemeindemitglieder muß man einen besonders hohen Ertrag solcher Einnahmen bezweifeln.

Infolge dieser geringen Einkünfte mußte der junge Rabbiner länger, als es manchen passend erschien, zögern, den Doktorhut zu erwerben, denn auch der kostete Geld. Es geschah erst im Jahre 1834. Das Doktordiplom ist in Marburg 9. Juni 1834 ausgestellt. Es war ein sogenanntes Doktorexamen in absentia, aber es hat eine Geschichte, die so rühmlich für den Kandidaten ist, daß sie, zumal sie völlig unbekannt genannt werden muß, hier an der Hand der

Dokumente erzählt werden soll[1]). Abraham Geiger reiste Anfang Juni 1834 nach dem nicht sehr entfernten Marburg, sprach einige Professoren, die über diesen Besuch in ihren Voten berichteten, und reichte folgendes Curriculum vitae ein:

Curriculum vitae.

Den 24. May 1810 von jüdischen Eltern zu Frankfurt a. M. geboren, wurde ich nach der damaligen Erziehungsweise früh mit den Schriften der jüdischen Theologie bekannt gemacht, hatte vom 11. Jahre Unterricht in den klassischen Sprachen, arbeitete für mich in den semitischen. Nachdem mich mein Lehrer in jenen, Hr. Dr. Feibel in Fft. als reif für die Universität erklärt hatte, bezog ich Ostern 1829 die Universität Heidelberg, dort einzig und allein dem Studium der klassischen und semitischen Sprachen hingegeben. In letzteren dort nicht ganz befriedigt, vertauschte ich Michaelis dieselbe mit Bonn, wo ich namentlich das Arabische unter des Hn. Prof. Freitag Anleitung studierte, doch nun der Philosophie in allen ihren Theilen und dem Strengjüdischtheologischen mehr Zeit einräumend. Auf diese Weise geschah es auch, daß ich im Juny und August 1831 einige Aufsätze pädagogischen Inhalts in Rossels „Monatsschrift für Erziehung und Unterricht" einrücken ließ, die zum Theile mit meinem Namen, zum Theil mit „ein der jüd. Theologie Beflissener" unterzeichnet waren. Auch der philosophischen Sprachforschung ergab ich mich, arbeitete namentlich einen Aufsatz über das Wesen des Mittelwortes, herausgestellt durch die Vergleichung der ganzen Zeitanschauung sowohl der deutschen einer- und der griechischen und lateinischen Sprache andrerseits als auch durch die Verschiedenheiten erwähnter Sprachen in den Participialconstructionen. Dieser erhielt auf Universität den Beifall der Herren Professoren Delbrück, v. Schlegel und Welcker, sowie ich auch durch ihn mich der Aufmunterung der Hn. Prof. Herling in Fft. und Dr. Becker in Offenbach erfreute, in diesen Studien emsig fortzufahren, ja mich ihnen ganz zu widmen. Jedoch blieb ich meinem früher gewählten Berufe treu, nachdem ich den 12. Juny 1832, nach vorhergängiger Einreichung meiner hier im Drucke beiliegenden Preisschrift am 3. May dess. Jahres, die Universität verließ, so ward mir die Freude zu erfahren, daß sie am 3. August den Preis wirklich erhalten habe. Nach einem kurzen Aufenthalte in meiner Vaterstadt erhielt ich einen Ruf nach Wiesbaden als Geistlicher der dortigen israelitischen Gemeinde, welche Stelle ich den 21. November 1832 antrat und noch jetzt bekleide.

Abraham Geiger, Rabbiner.

Marburg 4. Juny 1834.

[1]) Die nachfolgenden Aktenstücke sind dem Archiv der Marburger Universität entnommen. Mein hochverehrter Kollege, Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Cohen hat mir die Auszüge gesendet. Ich statte dem berühmten Philosophen, der meinem Vater ein langes Leben hindurch die innigste Verehrung bezeugt hat, den aufrichtigsten Dank für seine Mühewaltung ab und kann mir nicht versagen, einzelne Worte seines Begleitbriefes in meinen Text aufzunehmen.

Diesem deutsch geschriebenen Lebenslauf legte er einen Brief an die philosophische Fakultät und eine Art Entschuldigungsbrief an deren Dekan, den Hofrat Creuzer, bei, die folgendermaßen lautet:

An eine hochverehrliche philosophische Fakultät der Universität Marburg.

Die enge Verknüpfung zwischen den semitischen Sprachen und der Theologie, indem in der wichtigsten und ältesten von jenen die heilige Schrift abgefaßt ist, und namentlich der jüdischen Theologie, welche noch andere Schriften, wenn auch nicht von bindender Autorität, so doch von sowohl religiös als antiquarisch-geschichtlichem Werthe besitzt, die in einer Sprache geschrieben sind, die wissenschaftlich bloß verstanden werden kann nach vorausgegangener Kenntniß des Syrischen und Arabischen — diese Verbindung, sage ich, macht es einem jeden Theologen, namentlich aber dem jüdischen, zur Pflicht, sich mit diesen Sprachen ernstlich zu befassen. Da ich nun dies während meiner Studienzeit gethan, so glaubte ich, es würde sowohl ehrenvoll als auch meinen Verhältnissen angemessen sein, wenn ich als Zeugniß hierfür das Doctorat bei einer Universität aufweisen könnte. In Bonn zu promoviren verhindert, wegen des zu großen Kostenaufwandes, den es dort verursacht, bitte ich eine hochverehrliche philosophische Fakultät zu Marburg mir die Doctorwürde zu verleihen auf Grund beiliegender Abhandlung, die noch niemals im Druck irgend einem öffentlichen Zwecke gedient hat, beiliegender Universitätszeugnisse, und bereitwillig zu einer allenfallsigen Prüfung, die ich aber in deutscher Sprache abhalten zu dürfen gebeten haben will, da ich im Lateinsprechen seit meiner Entfernung von der Universität gar keine Uebung hatte, auch während meiner Studienzeit demselben wenig Aufmerksamkeit schenkte, daher sehr leicht der ungewandte Ausdruck den Gedanken unkenntlich machen könnte. Zeugnisse von der Behörde, unter der ich jetzt stehe, beizubringen, würde ich keinen Augenblick anstehen, wenn ich nicht den Aufenthalt scheute, mir aber bei meiner Abreise dieses Erforderniß nicht bekannt war; jedoch glaube ich, daß mein Stand schon in dieser Beziehung genügt, der ja sowohl durch das Titelblatt meiner Schrift als auch durch meinen von der dortigen Behörde ausgestellten Paß genugsam beglaubigt ist. Da mir mein Amt höchstens eine Entfernung von acht Tagen gestattet, ich auch gerne, mit dem Resultate versehen, meine Rückreise antreten möchte, so erlaube ich mir noch die Bitte möglichster Beschleunigung beizufügen.

Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung verharrt

Einer hochverehrlichen Fakultät ergebenster Diener

Abraham Geiger, Rabbiner.

Marburg 4. Juny 1834.

Hochgeehrtester Herr Decan!

Gegen die Gewohnheit erlaube ich mir, die litteras petitorias sowohl als auch das curriculum vitae deutsch einzureichen, indem ich es nicht

über mich gewinnen kann mit dem gewöhnlichen Schullatein vor Ihnen aufzutreten, besseres mir aber jetzt nicht zu Gebote steht. Ich bitte daher ergebenst, diese Verletzung der Form nicht als einen Verstoß betrachten zu wollen. Genehmigen Sie die Versicherung ausgezeichneter Hochachtung, mit der ich die Ehre habe zu sein

Ew. Hochwohlgeb.

ergebenster Geiger.

Marburg, 4. Juny 1834.

Man kann über diese Aktenstücke nichts Besseres sagen, als Cohens Worte: „Wie tapfer und souverän hat sich Geiger um den Doktorhut beworben. Es ist eine Freude, dies alles so nachleben zu können."

Die Bewerbungsschreiben kursierten bei den Ordinarien, nicht nur der philosophischen, sondern auch der theologischen Fakultät. Bei der letzteren wohl mit Rücksicht darauf, daß der Petent sich als Theologe bezeichnete und man daher auch bei diesem immerhin ungewöhnlichen Akte die Theologen hören, vor allem ihr Urteil extrahieren wollte, ob das Beibringen anderer Zeugnisse über die Vorbildung und die Unterwerfung unter ein mündliches Examen von ihnen für notwendig erachtet würde. Denn durch die Zulassung wurde ein Präzedenzfall geschaffen, bei dem man die Normen recht genau feststellen wollte (Marburg war übrigens die Universität, die den ersten Juden promoviert hat, Dr. David Fränkel aus Dessau). Aus den Voten der einzelnen Professoren, die für den Kandidaten ungemein rühmlich sind, sei folgendes hervorgehoben. Justi schreibt: „Ich besitze selbst ein Ex. derselben, das ich mit Theilnahme zu lesen angefangen habe. Ohne Bedenken stimme ich für Gewährung des Gesuches." Darauf Hupfeld: „Herr Geiger ist die ehrenvollste Ausnahme von der mir durch die Erfahrung über die jüdischen Rabbiner an die Hand gegebenen Regel, die mir bis jetzt vorgekommen ist. Nicht nur seine Preisschrift, die sich weit über den gewöhnlichen Schlag akademischer Preisschriften erhebt und die ich mir daher bei ihrem Erscheinen angeschafft habe, sondern auch eine gestern mit ihm gehabte längere Unterredung hat mir die Überzeugung verschafft, daß er ein, namentlich in den orientalischen Sprachen (denn auch in dem in den Zeugnissen nicht erwähnten Syrischen hat er sich tüchtig umgesehen und namentlich erst noch kürzlich den Barhebräus durchgelesen) gründlich gebildeter, talentvoller, mit einem feinen Urtheil und (worauf ich hier am meisten Wert lege) einer gesunden wissenschaftlichen Richtung begabter junger Mann ist und das Lob verdient, welches in den beiliegenden Zeugnissen ausgesprochen ist. Ich stimme demnach mit voller Überzeugung dafür, die überreichte Preisschrift als ein genügendes specimen eruditionis anzuerkennen und halte auch m. Th. ein Examen nicht für nöthig. Auch eines Elogiums halte ich diese Schrift für würdig, etwa „oblato egregio eruditionis et ingenii specimine"." Ebenso votieren Wagner, Gerling, Kühne, Suabedissen, Vollgraff.

Ausführlicher votiert Rehm: „in dieser Sache stimme auch ich aus voller Überzeugung von dem Werthe der eingereichten Schrift, welche ich gleich-

falls eigenthümlich besitze, für Zulassung des Aspiranten mit dem von Herrn Prof. Hupfeld angegebenen Elogio, ohne Forderung weiterer Zeugnisse. Eine größere Gewähr für seine klassische Bildung, wie sie etwa ein Maturitätszeugniß geben würde, enthält der Umstand, daß Herr Geiger fähig war, seine Schrift, welche ihm schwerlich ein Anderer zu übersetzen fähig war, ursprünglich lateinisch schrieb und das Zeugniß des Besuchs der Vorlesungen über Aeschylos' Agamemnon bei Dr. Klausen." Diesem Votum schließt sich Hessel an. (C. F.) Hermann: „Auch für weitere Zeugnisse glaube ich nicht stimmen zu müssen, zumal da ich Herrn G. selbst im Sommer 1829 zum Zuhörer im Aristophanes in Heidelberg gehabt habe." Es schließen sich ferner an, einfach zustimmend, Koch und Sengler. Darauf Beschluß des Dekan Creuzer: „Herr Geiger ist einstimmig des Doctordiploms würdig erklärt worden, und ist dasselbe ... mit dem von Herrn Kollegen Hupfeld vorgeschlagenen Elogio zu vollziehen. Marburg d. 9. Juni 1834".

Unter den Votierenden sind einzelne sehr hervorragende Männer. Der berühmte Altertumsforscher K. F. Hermann (1804—1855), seit 1826 in Heidelberg, seit 1832 in Marburg, war, wie man sich erinnert (vgl. oben S. 13) Geigers Lehrer in Heidelberg gewesen. — K. W. Justi, ein Mitglied einer hochachtbaren Gelehrtenfamilie (1767—1846), seit 1793 Professor in der philosophischen Fakultät, seit 1822 Professor der Theologie, so daß er von jenem Jahre an beiden Fakultäten angehörte, erwarb sich besondere Verdienste um Exegese und Verdeutschung althebräischer Poesie. — Hupfeld, der das rühmende Elogium vorschlug, das dann wirklich auch in das Zeugnis kam, war ein bekannter Orientalist und Theologe: Hermann Hupfeld (1796—1866), ein Gelehrter ersten Ranges unter den protestantischen Erklärern des Alten Testaments. Er war von 1824—1843 Professor in Marburg, siedelte dann nach Halle über, wo er an die Stelle von Gesenius trat. — Creuzer ist nicht etwa der früher angeführte Heidelberger Philologe, sondern der Oberkonsistorialrat C. H. L. Creuzer, Professor der Orientalia in Marburg. Daß drei Professoren sich die erst vor ganz kurzem erschienene Schrift des Kandidaten bereits angeschafft hatten, ist ein schönes Zeugnis für ihre Bedeutung. Die Art, wie das Doktordiplom erteilt wurde, weit entfernt, dem Kandidaten Schande zu bereiten, ist eine außerordentlich rühmliche, die er mit gerechtem Stolz empfinden konnte.

Ob Geiger damals bei seinem Aufenthalt in Marburg von dem dortigen Rabbiner Gosen das später arg umstrittene Rabbinatszeugnis erlangte, ist unbekannt [1]). Dem jugendlichen Geistlichen wurden manche Ehrungen zuteil. Schon am 26. Dezember 1833 [2]) sprach er, einer Aufforderung des Mainzer Vorstandes folgend, am Geburtstag des dortigen Großherzogs. Während des Sprechens bemerkte er zu seinem Schrecken, daß er seine Disposition vergessen hatte, er war aber doch seines Stoffes so mächtig, daß er ohne Verlegenheit seine

[1]) Nach einem Prüfungsprotokoll Gosens hat mein verehrter Kollege, H. Cohen in Marburg, bei dem dortigen Rabbinat vergeblich geforscht, auch bei den Nachkommen des ehemaligen Marburger Rabbiners ohne Erfolg nach Aufzeichnungen darüber gefahndet.

[2]) Brief an Dernburg 4. Januar 1833.

Rede halten konnte und rief durch sie selbst bei den Altgläubigen einen großen Eindruck hervor. Er sprach von der Aufgabe des Fürsten, auch die Religion zu heben, und der Pflicht der Juden, dem Fürsten zu dienen und der eigenen Religion treu zu bleiben, er riet seinen Glaubensgenossen an, auf diese Religion nichts aufzupfropfen, was sich nicht aus ihr selbst ergäbe.

Das Leben in Wiesbaden gestaltete sich trotz der auch für jene Zeit höchst kärglichen Besoldung zu einem durchaus angenehmen. Die intelligenten Mitglieder der Gemeinde kamen dem jugendlichen Geistlichen mit Vertrauen entgegen; die amtlichen Arbeiten, deren es in Hülle und Fülle gab und von denen noch eine Übersicht gegeben werden soll, wurden erleichtert, die Lebensfreude wurde erhöht durch die Knüpfung des Lebensbandes mit Emilie Oppenheim. Pfingsten 1833 reiste Geiger nach Bonn, dort fand nach dem oben (S. 18) erwähnten schriftlichen Antrag die Verlobung statt, der die offizielle Verlobung am 27. Mai 1833 folgte. Von diesem Tage ist ein Kärtchen datiert, das mir zum erstenmal Ende März 1909 zu Gesicht kam, von einem gütigen Geber verehrt, das folgenden Wortlaut hat:

Abraham Geiger
Rabbiner
Emilie Oppenheim
Verlobte
Wiesbaden und Bonn
den 27. Mai 1833.

Gesehen haben sich die Brautleute sehr selten und dann nur flüchtig, z. B. im Sommer 1836 während eines Tages in Koblenz. Aber ein reger Briefwechsel wurde geführt, der leider bis auf die letzte Spur vernichtet ist. Die Hochzeit konnte erst sieben Jahre später stattfinden.

Der Grund lag in den äußerst dürftigen Mitteln, über die der Bräutigam verfügte, in der Unsicherheit der Stellung und in der geringen Mitgift, auf die Emilie Anspruch hatte, vor allem auch in der grausamen Bestimmung, unter der die Frankfurter Juden litten, daß jährlich nur zwei jüdische „Familianten" heiraten durften.

Der persönliche Verkehr mit Freunden, sowohl den in Wiesbaden gewonnenen als den in Frankfurt weilenden, die briefliche Verbindung mit auswärtigen war außerordentlich rege. Im Sommer kamen während der Kurzeit mannigfach interessante Fremde wie Gotthold Salomon und andere nach dem heilkräftigen Orte. In Frankfurt, wohin häufig Wanderungen unternommen wurden, waren es besonders zwei, die gern aufgesucht wurden: M. Creizenach und der witzige, vielfach tätige J. S. Adler. In Wiesbaden war der Verkehr besonders herzlich mit den Religionslehrern, die freilich ziemlich schnell wechselten. Zuerst war es der gleich zu nennende Flehinger; nach einem kurzen Provisorium von Leopold Dukes kam Jakob Auerbach (1810—1887), ein feinsinniger Schriftsteller und bedeutender Pädagoge, der damals in Wiesbaden, später in Frankfurt durch seine herzlichen und einsichtsvollen Ratschläge dem Freunde zur Seite stand und in unwandelbarer Freundschaft, die später durch

verwandtschaftliche Bande noch mehr befestigt wurde, mit ihm vereint blieb; endlich Bernhard Wechsler (1808—1874), ein freisinniger, gesinnungstüchtiger Mann, der sich durch langjähriges gedeihliches Wirken als Rabbiner in Birkenfeld und Oldenburg einen geachteten Namen erwarb und durch treue, verständnisvolle Anteilnahme an Geigers praktischen und wissenschaftlichen Bestrebungen sowie durch ermunternden Zuspruch sich stets als wahrer Freund betätigte.

Von dem Zusammenleben jener Zeit hat Jakob Auerbach folgendes anmutige Bild entworfen (November 1857): „Ich bin im Augenblicke bei Ihnen im Sabelschen Hause und sehe Sie im grauen Schlafrocke, wie Sie die Pfeife stopfen, mir einen eben fertig gewordenen Aufsatz für die Zeitschrift vorlesen, der zu lebhaften Erörterungen Anlaß gibt, oder mir einen der eingelaufenen Briefe mitteilen, aus dem wir neue Begeisterung für das große Werk, das wir im Sinne haben, schöpfen. Vielleicht ist aber auch gerade heute ein Tag der Entmutigung; Sie liegen auf dem Sofa und lesen die Evangelische Kirchenzeitung oder — ein Buch aus der Leihbibliothek, und da halte ich es für geraten, Sie nicht zu stören. Ist es aber Samstag abend, nun dann wissen wir, was da kommt. Der große Brief, der auf die allerliebenswürdigste Weise überall vollgeschrieben ist, wo nur die Geliebte — Emilie heißt sie — noch einen Raum finden kann, der sich verwerten läßt, dieser lange vorher mit Unruhe erwartete Brief erfüllt mich aufs neue mit Staunen über das Wunder redseliger Liebe, die regelmäßig von Woche zu Woche so viel zu sagen hat. Der Brief wird wohl von Ihnen vorläufig im Dämmerlichte durchflogen, um dann ordentlich studiert zu werden, und einige, wenn auch ganz wenige Mitteilungen über den Inhalt fallen zuletzt auch für mich ab. An welchem Tage die Antwort abgeht, weiß ich nicht mehr zu sagen; sie liegt aber schon in der Mappe, und es vergeht wohl kein Tag, ohne daß an derselben geschrieben wird. Dazwischen bleiben auch die Plackereien nicht aus; aber wir sind in der Hauptsache doch immer guten Mutes, denn der Himmel hat uns — meinen Freund nämlich — mit jener glücklichen Mischung des Ernstes und leichten Sinnes ausgestattet, die dazu gehört, um etwas Tüchtiges zu wagen und zu vollbringen, deren Wert wir erst im späteren Leben recht erkennen, wo es uns kaum noch gelingt, durch Vorsatz in uns zu bewirken, was ein glückliches Naturell von selbst hat. — Kommt nun an einem Tage gar noch der Besuch eines Freundes wie Dernburg oder Frensdorff, so ist dies ein Festtag. Einmal sogar marschieren wir in glühender Sonnenhitze mit aufgespannten Regenschirmen nach Höchst und halten dort die erste Rabbinerversammlung ab. Oder Sie gehen auf einige Tage nach Frankfurt und kommen dann vollgepackt mit Neuigkeiten und auch wohl mit einigen Büchern zurück".

Mit den auswärtigen Freunden wurde ein lebhafter Briefwechsel gepflogen; mit S. Frensdorff, dem strenggläubigen Mann, der bei aller Divergenz der Anschauung seine freundschaftlichen Gefühle dem ehemaligen Kommilitonen wahrte, der 1853 den Mut hatte, in einem amtlichen, nach Breslau gerichteten Schreiben seinem von so vielen befehdeten Jugendfreunde seine Grüße zu übermitteln, ihn 1862 in seinem Hause freundschaftlich begrüßte und dem

Freunde über dessen Tod hinaus die Treue hielt; mit L. Ullmann; mit S. R. Hirsch, dessen starre Orthodoxie freilich bald eine Trennung hervorrief; mit M. A. Stern, dem hervorragenden Mathematiker, dem scharfsinnigen Gelehrten, der außer seiner Fachwissenschaft auch für das Judentum wirkte, seine Reformansichten durch Wort und Schrift eifrig bekundete und zeitlebens, abgesehen von einer peinlichen, nicht durch ihn verschuldeten Entfremdung in den Jahren 1845 bis 1857, innigste, erfrischende Gemeinsamkeit und Förderung des Freundes zeigte, der auf so ganz anderem Gebiete tätig war; endlich mit dem Meister Zunz.

Die Hauptsache blieb zunächst das Amt. Bei seinen allsabbatlichen Predigten beobachtete er von vornherein den Grundsatz, ihnen keine vollständige Ausarbeitung zuteil werden zu lassen. Vielmehr wählte er den Text, stellte die zu verwendenden sonstigen Stellen zusammen, machte eine genaue Disposition, durchdachte den Gegenstand sehr reiflich, überließ aber die Gestaltung des Ausdrucks der augenblicklichen Eingebung. Dieser Gewohnheit blieb er sein ganzes Leben hindurch treu; nur der Inhalt und die Art seiner Predigten wechselte im Laufe der Zeiten. In den zu Wiesbaden gehaltenen Vorträgen nahm er besondere Rücksicht auf das Publikum, das zumeist aus wenig gebildeten Landjuden bestand, er wählte daher weder philosophische Themata, noch suchte er vorzüglich als Reformator zu wirken, sondern stellte die Hebung Israels und des Judentums, die Veredlung des moralischen Bewußtseins, des Pflichtgefühls, die Durchdringung des Judentums mit den Ansichten des allgemeinen Menschentums in den Vordergrund. Freilich beklagte er das geringe Erbauliche, das allzu Abstrakte, das im Judentum liege, wodurch eine Wirkung auf die Menge erschwert würde [1]). Diese Zurückhaltung ist um so bemerkenswerter, als gerade in Wiesbaden das Radikale in seinen Anschauungen über das Judentum sich entwickelte, ein Radikalismus, der aus seiner Jugend wohl begreiflich ist, der aber später gemäßigteren Anschauungen Platz machte. Damals ging er so weit, daß er manchmal geradezu bedauerte, Rabbiner geworden zu sein, und nicht als bloßer Gelehrter, der keinerlei Rücksichten zu nehmen habe, wirken zu können. Er zweifelte sogar bisweilen an der Unsterblichkeit der Seele und betrachtete es als ein Glück, daß die Bibel von dem Unsterblichkeitsglauben so gut wie nichts lehre. Die Grundanschauung jedoch, die sich zu jener Zeit in ihm festsetzte, und von der er sein ganzes Leben nicht abließ, war die, daß sich wissenschaftliche, freie Forschung mit dem Rabbineramte wohl vertrage; sein ganzes Streben war auf die „Nachweisung" gerichtet, „wie alles, was sich vorfinde, ein Gewordenes sei und keine bindende Kraft habe", und die sich aus diesem Satze ergebende schonungslose Kritik der Institutionen und der schriftlichen Quellen. Damals aber ging er so weit, stark beeinflußt durch die epochemachenden Schriften von David Friedrich Strauß, die er trotz manchen Widerspruchs im einzelnen mit Begeisterung las, zu erklären: „Der Talmud muß weg, die

[1]) Diese Mitteilungen über die Predigten, besonders aber über die religiösen Anschauungen jener Zeit sind entnommen den Briefen an Dernburg, vor allem den folgenden: 4. Januar 1833, 8., 13. November 1836, 10. April 1837.

Bibel, jener Komplex von meistens sehr schönen und erhabenen, vielleicht den erhabensten menschlichen Büchern, muß als Göttliches weg."

Über die amtliche Tätigkeit Geigers lassen sich aus den Akten interessante Mitteilungen machen. Zunächst in Beziehung auf den Religionsunterricht, wobei eine überaus charakteristische Aufstellung des Etats der Gemeinde vorkommt.

Schon [1]) am 16. Februar 1833 wurde das Gesuch des Lehrers Baruch Hirsch Flehinger genehmigt, ihn zum Lehrer mit einem Gehalt von 50 Gulden jährlich anzustellen. In dem Erlaubnisschreiben heißt es: „Dr. Geiger, als Rabbiner von hiesiger Judengemeinde angenommen, erteilt seit dem Antritt dieses Dienstes Unterricht für die schon mehr Erwachsenen, konnte aber den Unterricht der Jüngeren nicht übernehmen. Er wünscht aus dieser Ursache die Annahme eines weiteren Lehrers, welchen Wunsch der Vorstand der Gemeinde teilt."

Geigers Begründung dieses Verlangens (nur in Abschrift vorhanden) [2]) lautet so: „Da der Unterricht, der die israelitische Jugend in ihrem Glauben erhalten soll, weit verwickelter ist, als der bei anderen Konfessionen, daher größerer Vorbereitungen bedarf, indem nämlich die Bekanntschaft mit einer fremden Sprache, der hebräischen, als der Sprache, in welcher die Gebete verfaßt sind und in der das Original unserer heiligen Schriften sich vorfindet (notwendig ist), da ferner durch den aus der alten Zeit her vererbten Gebrauch die Kenntnis von Dingen — wenigstens für jetzt noch — nötig worden ist, deren Nützlichkeit bloß allmählich aufhört, sowie des Hebräisch-Deutsch-Lesens, indem sich viele Bücher in deutscher Sprache, aber mit hebräischen Schriftzügen abgefaßt finden, ferner des Hebräisch-Schreibens, indem man sich immerfort in gegenseitigen Zuschriften dieser Schriftzüge bediente, obgleich man in deutscher Sprache schrieb und dieser Gebrauch noch nicht erloschen ist; so ist es für nötig erachtet worden, diesem vorbereitenden Religionsunterricht zwei Stunden zu widmen, und zwar dieselben für zwei Klassen, die nach Maßgabe der Fähigkeiten eingerichtet werden sollen, zu verwenden nach folgender Weise:

Erste Klasse 11—12 Sonntag und Montag Hebräisch, Dienstag Übersetzung der wichtigsten Gebete, Mittwoch Hebräisch, Donnerstag Bibelstunde, Freitag Hebräisch-Deutsch-Lesen.

Zweite Klasse 4—5 Sonntag Übersetzung der Gebete der Knaben und Mädchen, Montag Bibel für Knaben, Dienstag Hebräisch-Schreiben für Knaben und Mädchen, Mittwoch hebräische Sprachlehre für Knaben, Donnerstag Bibel dito, Freitag biblische Geschichte für Knaben und Mädchen.

Aus vorliegendem Schulplan erhellt demnach, daß die Kinder der ersten Klasse täglich eine Stunde vorbereitenden Religionsunterricht genießen, ebenso

[1]) Das Folgende entnommen aus „Acta, Gottesdienst der Juden betreffend 1830—66", Wiesbadener Staatsarchiv.

[2]) Der Schulplan liegt, wie gesagt, nur in Abschrift vor. Daß er wirklich genau dem Original entspricht, möchte man bezweifeln, da Satzbau und deutscher Ausdruck in diesem Aktenstücke ziemlich mangelhaft sind. Ich habe es aus den Akten genau abgeschrieben und kollationiert.

die Knaben der zweiten Klasse, die Mädchen der zweiten Klasse hingegen wöchentlich nur drei Stunden daran teilnehmen.

Die schon mehr erwachsenen Knaben und Mädchen (ungefähr vom 12. Jahre an) erhalten außerdem noch eigentlichen Religionsunterricht eine Stunde täglich, wo derselbe sich einteilen wird in: biblische Geschichte, biblische Sprüche und speziellen Unterricht im Glauben, so daß sie nach Verlassung der Schule (zum 14. Jahre) als in den Glauben eingeweiht zu betrachten sind.

Vorstehender Schulplan ist von mir ausgefertigt und vom löblichen Vorstand gebilligt worden.

Wiesbaden, den 25. November 1832.

Abraham Geiger, Rabbiner.

Anfang 1835 ging Flehinger fort, der Vorstand wünschte den Kandidaten Jakob Auerbach als Lehrer. Dies Gesuch wurde nicht ohne weiteres gebilligt, die Regierung schrieb vielmehr am 4. August: Wie die christlichen, so hätte auch der jüdische Geistliche den Religionsunterricht zu erteilen, „wenn der Rabbiner Geiger daher, der doch stets eine Gehaltsvermehrung wünscht, auch den Unterricht in der hebräischen Sprache übernehmen würde, so könnte der in Antrag gebrachte Lehrer entbehrt und darin das Mittel gefunden werden, dem Rabbiner Geiger eine Besoldungsvermehrung ohne besondere Belästigung der israelitischen Gemeinde zu verschaffen“.

Da dem Genannten aber kontraktlich die Anstellung eines Lehrers zugesagt war, so wurde trotz anfänglicher Weigerung der Regierung, die sich besonders darauf stützte, daß die Gemeinde ein Defizit hätte, die Anstellung Auerbachs genehmigt (5. November 1835).

Bei der Gelegenheit wurde seitens der Gemeinde der Regierung ein Etat vorgelegt, der ungemein charakteristisch ist:

Ausgaben:

Gehalt des Rabbiners	400 Fl.
Dessen Logis	60 „
Gehalt des Lehrers	160 „
Gehalt des Vorsängers	200 „
Zinsen von dem auf der Synagoge haftenden Kapital	150 „
Verschiedene Ausgaben und Steuern	100 „
	1070 Fl.

Dieser Ausgabe standen folgende Einnahmeposten gegenüber:

Einnahmen:

25 Kinder Schulgeld à 8 Fl.	200 Fl.
Repartierte Steuern	120 „
Miete für die Synagogenstände	240 „
Armenunterstützungsbeiträge	50 „
zusammen...	610 Fl.

so daß ein jährliches Defizit von 410 Gulden zu decken war. Wie dies gedeckt wurde, wird in der Aufstellung nicht gesagt. Freilich erscheinen die eigent-

lichen Gemeindesteuern bei der Wohlhabenheit, ja dem Reichtum einiger Mitglieder unendlich gering. Diese Mitteilungen über den Etat werden hier keineswegs bloß als Kuriosität bekannt gemacht. Vielmehr mußten sie angegeben werden, um das Scheitern der Bemühungen Geigers und des Wiesbadener Vorstandes um das Landesrabbinat verständlich zu machen. Denn die Regierung als Aufsichtsbehörde fragte sich, ganz abgesehen davon, daß sie wußte, daß die Persönlichkeit des Geistlichen den Orthodoxen nicht genehm war, zunächst, wovon denn eigentlich der neu anzustellende Landrabbiner bezahlt werden sollte, und machte ihre Entscheidung zum Teil von der Beantwortung dieser Frage abhängig.

Auch sonst war die Landesregierung nicht geneigt, so wohlwollend sie im allgemeinen den Neuerern gegenüberstand, alle Pläne der Wiesbadener gutzuheißen. Dafür ist ein sehr merkwürdiges Beispiel vorhanden.

Bevor dies erzählt wird, sei auf ein Beispiel der Schätzung des neuen Rabbiners durch die Staatsbehörde hingewiesen. Am 29. Oktober 1833 wurde von der Landesregierung das Gesuch der Gemeinde, daß ausschließlich der Rabbiner Geiger in der Synagoge zu Wiesbaden Trauungen vornehmen dürfe, genehmigt. Der Rabbiner wurde dabei folgendermaßen charakterisiert: „Geiger unterzieht sich den Geschäften des Religionslehrers mit Eifer und Bereitwilligkeit, ist den Grundsätzen, welche den Juden im Verkehr den Christen gefährlich machen, abhold und benimmt sich in seinem Wirkungskreis überhaupt zu unserer Zufriedenheit."

Die weiter gehenden Anträge des Vorstandes, erstens, daß alle zur jüdischen Gemeinde gehörenden Juden in Wiesbaden getraut werden müßten, und zweitens, daß in den Häusern keine Trauungen stattfinden dürften, wurden von der Regierung abgeschlagen.

Dagegen trat die Regierung den Absichten einzelner kleiner besonders strenggläubiger Gemeinden entgegen, die sich schon nach dem damals üblichen Ausdrucke durch das Wirken des Wiesbadener Rabbiners „in ihrem Gewissen bedrückt fühlten", Bemühungen, die darauf ausgingen, sich von der Hauptgemeinde eines freilich nur in der Fiktion bestehenden Landesverbandes zu trennen.

Im Jahre 1836 wollte sich die Gemeinde Dotzheim, die im ganzen aus acht Familien bestand, von denen nur fünf einigermaßen bemittelt waren, von der Wiesbadener trennen. Geiger wurde von der Regierung zu einem Gutachten aufgefordert und das Gesuch infolgedessen abgeschlagen (5. September 1836).

Der Gutachter setzte ausführlich auseinander, daß es den Juden in Dotzheim materiell ganz unmöglich wäre, einen Lehrer für sich zu besolden, daß den dortigen Kindern der Besuch der Schule in Wiesbaden keinerlei Unzuträglichkeiten bereitet habe, daß das Wegfallen der bisher von Dotzheim eingegangenen Beiträge der Wiesbadener Gemeinde Schaden bereiten würde, und schloß seine drei Folioseiten umfassende Auseinandersetzung mit folgenden Worten: „Ich muß schließlich die Zögerung in der Verabfolgung dieses Gutachtens entschuldigen. Hierzu bewog mich nämlich folgender triftige Grund:

Es ist der Herzoglichen Landesregierung sehr wohl bekannt, wie gerade durch die Zersplitterung der Gemeinden, wie sie sich so häufig in unserem Lande findet, die größten Nachteile, sowohl in materieller wie geistiger Hinsicht für diese selbst herbeigeführt werden, die Verbindung mehrerer Gemeinden zu einer einzigen höchst wünschenswert und das einzige Heilmittel vielfältiger Gebrechen ist, also gewiß eine neue Zersplitterung ohne allen genügenden Grund höchst zweckwidrig ist. Die Erwartung, daß in dieser Beziehung bald eine allgemeine, auf das ganze Herzogtum sich erstreckende Einrichtung getroffen werde, ließ mich hoffen, daß die Entscheidung des vorliegenden Falles nicht vereinzelt zu werden brauche — und das der Grund meines Aufschubes.

Daß nun wirklich von allen den von den Bittstellern angegebenen Gründen keiner das Gesuch rechtfertigt, glaube ich nachgewiesen zu haben. Daß aber auch keiner derselben sie zu dem Gesuche angeregt hat, darf ich mit Bestimmtheit versichern: der einzige, aber nicht ausgesprochene Grund ist der, daß nicht alles in hiesiger Gemeinde nach ihrem Sinne geht und daß namentlich im Synagogenwesen Einrichtungen getroffen werden, dem Geiste der Zeit und unseres Glaubens angemessen, Einrichtungen, welche nicht nur von der größeren Mehrzahl der hiesigen Gemeinde freudig aufgenommen, sondern auch in allen Ländern Billigung und Anklang finden, welchen die Bittsteller aber in ihrer Verblendung und in ihrem Eigensinn widerstreben, so daß sie nun eine selbständige Gemeinde bilden möchten, welche das schöne Bild der widrigsten Verwirrung und des krassesten Aberglaubens darstellt. Daß dies dem Sinne einer hohen Landesregierung entsprechen sollte, wage ich nicht einmal im Ton des Zweifels hinzustellen."

Das wichtigste Moment aus den Verhandlungen des Rabbiners mit der Regierung ist aber seine Bemühung, Titel und Würde eines Landrabbiners zu erhalten, eine Bemühung, die nicht von dem gewünschten Erfolg begleitet war. Was sich dafür aus den Akten entnehmen läßt, ist folgendes:

Im Jahre 1835 bat Geiger die Staatsregierung um den Titel eines Landesrabbiners; er wurde ihm jedoch nicht gewährt, und zwar aus dem Grunde, weil die Verleihung dieses Titels eng mit der Neuregulierung der jüdischen Verhältnisse in Nassau und mit der Aufbringung der Mittel zu einer solchen Stellung zusammenhinge. Ein wie großer Widerspruch von seiten einiger Gemeindemitglieder gegen diesen Plan existierte, geht aus einem Aktenstück vom 23. September 1835 hervor, in dem es heißt: „Ein großer Teil der hiesigen Judengemeinde hat bei uns schon um die Erlaubnis gebeten, den mit dem Rabbiner Geiger abgeschlossenen Kontrakt aufkündigen zu dürfen, weil ihnen die Ausgabe für die Besoldung zu schwer falle".

Die Ansicht der Regierung, die Begründung eines Landesrabbinates nicht vorzunehmen, wurde von dem freisinnigen Ministerium nicht geteilt. Dieses wollte vielmehr eine Entscheidung, und zwar in günstigem Sinne; der eine der Minister schrieb: „Am leichtesten zur Abwendung einer schwierigen Aufgabe mag es wohl sein, deren Lösung ad calendas graecas zu verschieben. Mir scheint es aber unmaßgeblich sittlich und politisch geboten, daß in der vorliegenden Sache etwas geschehe."

Eine gewisse Anerkennung Geigers seitens der Regierung fand dann doch statt. Am 1. Juli 1837 wurde der Kandidat F. Wormser zu Langenschwalbach dahin beschieden, daß er nur in dem Falle, daß er eine Prüfung bei dem Rabbiner Geiger bestanden habe, die Befugnis erlangen könne, eine Lehrerstelle zu bekleiden.

Am 1. Juni 1838 monierte das Ministerium nochmals bei der Landesregierung die Supplikation des Rabbiners Geiger, die Kultusverhältnisse betreffend, zu beantworten und zu entscheiden. Der Grund für dieses Monitum war wohl eine Vorstellung gegen die Ernennung Geigers zum Landesrabbiner, die der Regierung übergeben worden war. Die Petenten, Vertreter von 13 kleinen Landgemeinden, setzten auseinander, daß sie in dem Genannten angesichts seiner Wiesbadener Wirksamkeit nicht den Mann sehen könnten, der ihnen not täte. „Es fehlen ihm durchaus diejenigen wissenschaftlichen und theologischen Kenntnisse, welche nach unseren Religionsgebräuchen von einem wirklichen Rabbiner verlangt werden. Dazu reicht nicht hin, daß derselbe eine Predigt halten kann. Das bestehende Judentum verlangt weit mehr von ihm — Geiger ist nie auf die vorgeschriebene, bisher überall zur Anwendung gekommene Weise als jüdischer Theologe und Rabbiner gehörig und förmlich geprüft worden." Er habe sich statt bei dem Rabbiner seiner Vaterstadt „auf eine nicht gerade lobenswerte Weise ein Prüfungszeugnis zu Marburg zu verschaffen gewußt". Er spreche in seiner Zeitschrift unverhohlen aus, daß er das jetzt bestehende Judentum „bis auf die Wurzel ausrotten wolle", er verwerfe ferner geradezu die Glaubenssatzungen in Wesen und Form. Er feiere den Sabbat nicht in gehöriger Weise, verrichte auch nicht die gewöhnlichen Wochengebete. Endlich kümmere er sich nicht genügend um die Jugend; ein Beispiel dafür sei ein junger Herr Aschrott, der von ihm in besondere Pflege genommen worden und der nun ein Hasardspieler und Dieb geworden.

Unterschrieben ist diese merkwürdige Eingabe von verschiedenen Vorstehern in Biebrich, Mosbach, Bierstedt, Hochheim, Hattersheim, Niederhofheim, Breckenheim, auch einzelnen Mitgliedern oder wie einer dieses Wort schreibt „Mit gelieht" der Wiesbadener Gemeinde.

So wenig nun auch die Regierung auf dem Standpunkt dieser Ungebildeten stand, so besaß sie doch nicht Energie genug, tüchtig durchzugreifen, fürchtete vielleicht auch, durch solche Anordnungen eine für den Staat unwillkommene Spaltung hervorzurufen, und ließ die Sache in der Schwebe, obgleich Geiger schon im Januar erklärt hatte, er würde, sofern nicht eine ihm günstige Entscheidung getroffen werden würde, am 1. Juni seine Stellung verlassen. In der Tat reichte er am 17. Juni 1838 seine Kündigung ein und erhielt sie unter dem ausdrücklichen lebhaften Bedauern, ohne daß, wie es scheint, ihm die Verpflichtung, die er selbst übernommen hatte, auferlegt wurde, einen Nachfolger zu nennen. Am 2. Juli verließ er den Ort, wo er fast sechs Jahre segensreich gewirkt hatte. Von der Regierung erhielt er am 9. August die Genehmigung seiner Entlassung mit der Bemerkung, man habe den Wunsch gehegt, „er möge seine Verdienste, die er sich um die religiöse Bildung der jüdischen Gemeinde bisher erworben hatte, auch in der Folge noch erhöhen". Von der Gemeinde

wurde ihm ein Zeugnis nachgesendet, daß man ihn schmerzlich vermisse, mit dem Wunsche, „daß das innige Band, welches uns an Sie geknüpft, durch einen bleibenden Ausdruck bezeugt werde“.

Was die Angriffe der Gegner anbetrifft, so ist der Vorwurf, Geiger habe versäumt, bei dem Rabbiner seiner Vaterstadt den Rabbinertitel zu erhalten, gewiß töricht. Dieser überaus orthodoxe Mann, Salomon Trier, konnte seiner ganzen Richtung nach einem Kandidaten, dessen freie Anschauungen ihm bekannt waren, diese Würde nicht verleihen. Daß er von einem ihm persönlich wohlgesinnten Rabbiner den Titel nachsuchte und erhielt, war damals, wo es keine Rabbinerseminare und keine Prüfungskommissionen gab, ein ganz normaler Vorgang. Daß aber die unwissenden Vertreter kleiner Dorfgemeinden es wagten, einem Manne, der von einer preußischen Universität einen Preis erhalten, dessen jüdisches Wissen von seinen Amtsbrüdern, auch von den auf entgegengesetztem Standpunkt stehenden, anerkannt und bewundert wurde, Mangel an Gelehrsamkeit vorzuwerfen, macht jedes Wort der Entgegnung überflüssig.

Man darf es übrigens als sicher betrachten, obgleich bestimmte Zeugnisse dafür nicht beigebracht werden können, daß die sogenannten „Reformen“ sich in den bescheidensten Grenzen hielten. Von einer wirklichen Neugestaltung des Gottesdienstes, wie sie damals nach dem Vorgange des Hamburger Tempels schon in manchen Gemeinden eingeführt war: Chorgesang, Instrumentalbegleitung, war schon infolge der unzulänglichen Mittel der Wiesbadener Gemeinde gar keine Rede, aber auch die Gebetordnung wurde, abgesehen von unwesentlichen Kürzungen, nicht von Grund auf geändert, und deutsche Gebete traten nicht an Stelle der hebräischen. Das einzige, was einer Reform ähnlich sah, war, wenn man von der Predigt absieht, die als notwendiger Bestandteil des Sabbatgottesdienstes galt, wohl die Sorge für Ruhe und Wohlanständigkeit im Gotteshause, und vielleicht hier und da eine Abkürzung der störenden Wiederholungen.[1])

Im Jahre 1836 entwarf Geiger eine Synagogenordnung, die, wenigstens in ihren Hauptpunkten, die Billigung des Vorstandes und der Landesregierung fand. Diese Ordnung zerfiel in zwei Teile: a) äußere, b) innere Synagogenordnung und umfaßte im ganzen 27 Paragraphen. Da sie viel zu lang ist, um wörtlich mitgeteilt zu werden, so sei nur das Wichtigste hervorgehoben.

a) Für die äußere Ordnung wurde „Ruhe und anständiges Benehmen als die notwendigen Bedingungen für die Andacht im Gotteshause“ erklärt. Verboten wurde das Hinein- und Herausgehen während des Gottesdienstes, besonders während der Thoravorlesung und der Predigt, das Zuschlagen der Türen, das Schlürfen beim Vorbeibewegen vor den Plätzen, Gespräche während des Gottesdienstes, das laute Beten der Gemeinde, das Hin- und Hergehen während des Gebets. Das Vorbeten war nur dem Vorbeter gestattet; nur ausnahmsweise sollte es einem anderen nach Genehmigung des Vorstandes oder

[1]) Die in dem Folgenden benutzten Aktenstücke verdanke ich dem Vorstand der Wiesbadener Gemeinde. Für die mir gewährte Erlaubnis, diese handschriftlichen Materialien benutzen zu dürfen, statte ich dem verehrlichen Vorstand meinen ergebensten Dank ab.

nach vorheriger Berichterstattung des Rabbiners erlaubt sein. „Gebetstücke, die bisher versweise von dem Vorbeter und der Gemeinde gesprochen wurden, sind von nun an von Vorbeter und Rabbiner laut zu sprechen, während die Gemeinde leise mitspricht.“ In § 9 hieß es: „Der Vorstand wird Sorge tragen für die Einrichtung eines Choralgesangs. Diesem Chor werden dann auch deutsche Gesänge vor und nach der Predigt übertragen.“ Diese Bestimmung wurde nach einer Besprechung mit dem Vorstand gestrichen, „da bei der Möglichkeit seiner Einführung gewiß kein Widerspruch von irgendeiner Seite zu erwarten sei“. Der Rabbiner hat den Anfang des Gottesdienstes auf einer Liste anzuzeigen, die am Anfange des Jahres zusammengestellt und in der Synagoge ausgehängt werden sollte; der Vorbeter [1]) hat sich streng danach zu richten.

Untersagt wurde das Malkoth-Schlagen am Vorabend des Versöhnungstages innerhalb der Synagoge; das An- und Ausziehen des Totengewandes am Neujahrs- und Versöhnungstage innerhalb desselben Raumes; das Umhergehen in Strümpfen, das Bedecken mit weißen Nachtkappen am Versöhnungstage und am 9. Ab (nur die Bekleidung mit Filzschuhen war gestattet, und schwarze Sammetkäppchen waren erlaubt); das Sitzen auf der Erde am Feste der Tempelzerstörung. Das Öffnen und Schließen des heiligen Schrankes am Neujahrs- und Versöhnungstage war nur dem Rabbiner gestattet. Kinder unter sechs Jahren durften die Synagoge nicht betreten.

Alljährlich sollten vom Vorstand der Gemeinde drei Synagogenvorsteher gewählt werden, die ihr Amt je vier Wochen abwechselnd zu verrichten hätten. Diese Synagogenvorsteher, die in der Mitte der Synagoge einen erhöhten Platz einnahmen, sollten auf die Befolgung der Anordnungen strenge Acht haben. Das Versteigern der Verrichtungen beim Thoravorlesen mußte aufhören. Der Rabbiner hatte das Ein- und Ausheben der Rollen zu versehen. Zur Thora aufgerufen wurden die beitragenden Gemeindemitglieder nach der Reihe. Das Aufheben und Einrollen war Pflicht des Synagogenvorstehers und des zuletzt zur Thora Gerufenen. Ausnahmen von dieser Ordnung wurden nur insofern gestattet, daß den männlichen Konfirmanden an ihrem Konfirmationstage diese Ehre zuteil ward, daß Fremde gegen eine bestimmte Gebühr sie erkaufen konnten und daß während der Kurzeit allsabbatlich zwei Kurgäste diesen Vorzug unentgeltlich genießen sollten. Ebenso stand dies Recht den Verlobten, jungen Vätern sowie Knaben, die ihr 13. Jahr zurückgelegt hatten, zu. Der Prophetenabschnitt wurde vom Vorbeter gesprochen, von dem Rabbiner nur an hohen Feiertagen und an den ausgezeichneten Sabbaten, an denen er zur Thora gerufen wurde.

Der Vorstand sollte darauf achten, daß die zur Thora Gerufenen in anständiger Kleidung, mit einem Hute bedeckt, erschienen; nur beim Sabbat-Nachmittags-Gottesdienst, bei dem die Unverheirateten bevorzugt werden sollten, war das Tragen einer Kappe erlaubt. Außerhalb der Synagoge durfte

[1]) Mit dem Vorbeter Sulzberger gab es manche Streitigkeiten. Da dieser sich mehrfach unbotmäßig zeigte und eigenmächtige Abänderungen traf, so waren Beschwerden beim Vorstande nötig.

kein Gottesdienst stattfinden, auch die Trauungen sollten in der Regel in der Synagoge vorgenommen werden.

b) In bezug auf die innere Synagogenordnung wurden die Pijjutim vor dem Achtzehngebete für den gewöhnlichen Gottesdienst abgeschafft, ebenso das „Ab harachamim“, das bisher an einzelnen Sabbaten gesprochen wurde, ferner das „Schir-hajichud“, das nur am Abend des Versöhnungstages erlaubt wurde. In dem Gottesdienst am 9. Ab wurden die meisten Klagegesänge (Kinoth) beseitigt; statt ihrer fand eine Predigt des Rabbiners und durch denselben der Vortrag zweier mit Zion beginnenden Klagelieder statt. Zu diesen letzteren Bestimmungen wurden von Geiger dem Vorstand einige erklärende Bemerkungen hinzugefügt, die mit der Ausführung schlossen: „Erst wenn diese Auswüchse beseitigt, einige ‚wahrhaft Entsetzen erregende Gebete‘ entfernt seien, werde die Zeit herannahen, von der Jesaias sage: ‚Mein Haus wird ein Haus des Gebetes genannt werden für alle Völker‘.“

Diese merkwürdige Synagogenordnung, merkwürdig weniger wegen der kühnen Neuerungen, als weil sie mit den damals herrschenden Zuständen deutlich vertraut macht, wurde am 25. Januar 1836 dem Vorstande der Gemeinde mit einem Schreiben übersendet, das folgendermaßen lautet:

„Eine neue Epoche meiner hiesigen Amtsführung werde ich mit dem Zeitabschnitte beginnen, da es mir vergönnt ist, einem Vorstande gegenüberzustehen, der mit Hingebung, vorurteilsloser Einsicht und mit echt religiöser Gesinnung die Verhältnisse unserer Gemeinde zu überwachen den festen Entschluß gefaßt hat; durch Beharrlichkeit in der Ausführung werden wir, so Gott will, die religiöse Belebung unserer Institutionen bewirken können. Ich segne den Zeitpunkt, da ich nicht mehr bei einer jeden kleinen Verbesserung unseres Gottesdienstes, der leider oft bis jetzt den Namen eines knechtischen Dienstes mit Recht trägt und sich nicht zu der freien, würdigen Verehrung des einzigen heiligen Gottes und Allvaters zu erheben vermag, auf engherzigen oder böswilligen Widerspruch aus Ihrer Mitte selbst zu stoßen fürchten muß. So wird nun hoffentlich bald die hiesige Gemeinde nächst Gott, Ihnen, besonders aber der hohen Regierung, die Sie ausersehen und deren kräftigem Schutze wir ferner vertrauensvoll entgegensehen, einen geläuterten religiösen Zustand zu verdanken haben.

Sie haben mir sogleich einen Beweis gegeben von Ihren ernsten, frommen Absichten, daß Sie einem meiner innigsten Wünsche entgegenkommen, indem Sie mich zum Behufe des Entwurfes einer Synagogenordnung um die Punkte anfragen, die notwendig eine Änderung verlangen. — Ich teile Ihnen beiliegend einen vollständigen Entwurf mit, geordnet unter zwei Rubriken, von denen die eine das die Ordnung und die Ruhe im Gotteshause, gewissermaßen das Äußere des Gottesdienstes Betreffende, die andere eine kleine Umgestaltung mancher Gebete selbst enthält. Indem ich nämlich hoffe, daß die hohe Landesregierung sich bald zu einer Organisation der jüdisch-religiösen Verhältnisse im ganzen Lande entschließen und mich wohl mit dem Auftrage beehren wird, zu diesem Zweck eine für das ganze Land gültige Synagogenordnung zu entwerfen, so halte ich es für passend, daß wir uns vorläufig auf

das Notwendigste beschränken, dessen Versäumung tagtäglich unserem Gottesdienste die tiefsten Wunden schlägt, und werde daher beim zweiten Teil, die innere Anordnung betreffend, bloß wenige Punkte hervorheben. Geben Sie, meine Herren, allen Bestimmungen Ihre Zustimmung — wie ich daran nicht zweifle —, so denke ich, daß wir dieselben durch den Druck einem jeden hiesigen Hausvater bekannt machen und mit ihrer öffentlichen Verlesung in der Synagoge alsbald in Kraft treten lassen; über etwaige abweichende Ansichten werden Sie mit mir konferieren, und es wird sich dann wohl eine Einigung ergeben.

Ich füge Ihnen hier zu einigen Punkten besondere Bemerkungen [1]) hinzu, die Ihnen die Gründe angeben sollen, welche mich bei der Bestimmung geleitet haben, obgleich ich voraussetzen darf, daß Sie dieselben schon von selbst erkannt haben werden. Im ganzen aber sind alle die gemachten Vorschläge den Synagogenordnungen in Offenbach, Darmstadt, dem bayrischen Untermainkreise, dem Königreich Württemberg, Herzogtum Anhalt-Bernburg, Großherzogtum Sachsen-Weimar, Kopenhagen und Brüssel — die zum Teile mir vorliegen, zum Teile mir bekannt sind — entnommen."

Die Einführung dieser Synagogenordnung, zwar nicht in Wiesbaden selbst, sondern in den kleinen Gemeinden des Herzogtums, machte große Schwierigkeiten. Namentlich in Mosbach und Biebrich, in denen gelegentlich Predigten zu halten der Rabbiner sich freiwillig erbot, wurden von den Vorstehern und einzelnen Mitgliedern die ehrenrührigsten Ausdrücke gegen den Geistlichen gebraucht, so daß der Wiesbadener Vorstand sich mit einer Klage (das Konzept dazu ist von der Hand Jakob Auerbachs) an die Regierung wandte.

In den folgenden Monaten des Jahres 1836 bemühte sich Geiger namentlich für die drei Sabbate der „drei Wochen" zwischen dem 17. Thammus und dem 9. Ab die Abschaffung der Pijjutim zu erwirken. In einer langen Denkschrift vom 23. Juni 1836 suchte er mit Berufung auf Ibn Esra, Maimonides, David Kimchi, Meir Hallevi und David Ben Simra darzutun, daß diese „schrecklichen" Stücke seit langer Zeit von vielen Autoritäten verurteilt seien. Er führte einige Stellen an, um „die feindliche und verabscheuungswerte Gesinnung, die darin herrsche", zu beleuchten, und bat, solche sogenannte Gebete abzuschaffen, die „bloß um der Macht der blinden Gewohnheit und um des Unverstandes einiger willen, denen alles, was alt ist, zugleich heilig ist", bisher beibehalten worden seien.

Am Ende des genannten Jahres trug er den Wunsch vor, einen Gesangsunterricht in der Religionsschule einzuführen, an dem auch die Erwachsenen, die Mitglieder eines damals begründeten Synagogengesangvereins, teilnehmen könnten, damit durch solche Veranstaltungen allmählich ein Synagogenchor zustande käme.

Auch über die Stellung Geigers als Religionslehrer ist den Akten einiges zu entnehmen.

---

[1]) Diese Bemerkungen beziehen sich auf die §§ 23, 24, 26 und 27, hauptsächlich die ausgelassenen Gebete betreffend; einzelne Ausdrücke sind bei den obigen Ausführungen über die innere Synagogenordnung benutzt.

Das Gesuch, einen Unterlehrer für den Religionsunterricht für die jüngeren Kinder annehmen zu dürfen, wurde von der Regierung nicht bewilligt. Daher mußte Geiger, da es ihm unmöglich war, den gesamten Unterricht zu erteilen, diesen Unterlehrer aus eigener Tasche bezahlen[1]).

Am 7. Januar 1838 teilte der Rabbiner dem Vorstand mit, daß er entschlossen sei, mit Beginn des neuen Religionsschuljahres (17. Juni) den ganzen in der Schule zu gebenden Unterricht „weder selbst zu erteilen, noch der Gemeinde auf meine Kosten einen Lehrer zu stellen“, sondern daß er bloß denjenigen Unterricht geben werde, der die eigentliche Religionslehre umfasse. Da eine Änderung seiner Lage bisher nicht eingetreten sei, so halte er sich zu dieser Erklärung für berechtigt, ja für verpflichtet und sei sich der Verantwortung seines Schrittes voll bewußt.

Der Wunsch, dessen Erfüllung Geiger vergeblich anstrebte, war die Ernennung zum herzoglichen Landesrabbiner. Im Herbst 1837 war dieses von dem intelligenten Teil der Wiesbadener Gemeinde gleichfalls gehegte Verlangen schon einmal der Regierung unterbreitet worden. Der Wiesbadener Vorstand wandte sich an sämtliche Gemeinden des Herzogtums, um Unterschriften für die Petition zu erlangen, die an die Staatsregierung abgesandt werden sollte. Sie schilderte die Reorganisation des Religionsunterrichtes, wies auf die glänzenden Resultate der Prüfung, auf die Würde der Konfirmation hin, erwähnte die feierliche Ausgestaltung der Trauungen, die ausgezeichneten Predigten, „die uns jetzt schon zum Bedürfnisse geworden sind“ und die nach der erfolgten Ernennung Geigers zum Landesrabbiner auch den übrigen Gemeinden zuteil würden, und hob die Vorteile hervor, „die der ganzen Judenheit durch die Ernennung des Mannes erwachsen würden, der sich des ungeteilten Ansehens bei dem ganzen Regierungspersonale erfreut“. Diesem Antrag wurde zunächst nicht willfahrt, daher wurde er am 20. Februar bei der Staatsregierung erneuert, mit der Bemerkung, „da sicherem Vernehmen nach Rabbiner Geiger einen Ruf nach Frankfurt erhalten wird“. Darauf begannen dann die Gegenpetitionen der kleinen Gemeinden, die zunächst eine Ablehnung des Antrags seitens der Regierung zur Folge hatten.

Die Gemeinde Wiesbaden blieb mit Geiger auch nach dessen Scheiden verbunden. Nachdem am 18. Oktober 1842 vier Bezirke in Nassau behufs der Beaufsichtigung des israelitischen Kultus und Religionsunterrichtes gebildet waren, wandte sich der Wiesbadener Vorstand an Geiger mit dem Hinweise darauf, „daß diese Fortschritte Ihrem früheren segensreichen Wirken zu verdanken seien“, und bat ihn, die nun genehmigte Stelle eines Landrabbiners zu übernehmen (2. April 1843). Ein Antwortschreiben des also Geehrten hat sich nicht erhalten; auch im Tagebuch findet sich keine Notiz darüber. Es ist leicht erklärlich, daß und warum er diesem Rufe nicht folgte, aber die Aufforderung, zumal ihre sehr schmeichelhaften Ausdrücke, liefert einen unwiderleglichen Beweis von der Haltlosigkeit der von einzelnen Mißgünstigen

[1]) Trotzdem wurde, soweit aus den Akten ersichtlich ist, das Gehalt des Rabbiners nicht erhöht; nur erhielt Geiger auf seine Bitte, da er seine erste Wohnung verlassen und eine teurere beziehen mußte, einen kleinen Wohnungsgeldzuschuß.

ausgesprochenen Verdächtigungen, ferner von dem ausgezeichneten Andenken, das Geiger sich in seinem ersten Wirkungskreise gestiftet hatte.

Bei dieser Art der Stellung, nicht nur der überbescheidenen Besoldung, bei der außerordentlich starken Amtstätigkeit, insbesondere den Schwierigkeiten, die sich seiner Wirksamkeit entgegenstellten, ist es natürlich, daß der junge Rabbiner sich aus seiner Wiesbadener Tätigkeit, die hier im Zusammenhang dargestellt werden mußte, fortsehnte und gern bereit war, eine andere Stellung anzunehmen. Eine Aussicht zeigte sich in Gotenburg in Schweden (1835). Dort hatte ein angesehener Mann, Herr Eller, die Aufmerksamkeit auf Geiger gerichtet; dieser meldete sich am 8. März 1835. In der Meldung wies er auf seine Amtstätigkeit hin, sprach von seiner Preisschrift und deren günstigen Beurteilungen durch die Professoren Ewald und Hartmann, wies auf den Prospekt zu der Zeitschrift hin, von der alsbald ausführlicher die Rede sein wird, deren erstes Heft unmittelbar darauf erscheinen sollte, und gab Kley und Salomon in Hamburg, Wolff in Kopenhagen als Referenzen an. Aber eine Berufung erfolgte nicht. Auch hier erregte das Rabbinatsdiplom Anstoß, die Richtung des jungen Rabbiners, wenn sie auch damals in schriftstellerischen Arbeiten noch keinen Ausdruck gefunden hatte, erschien den Männern, bei denen die Entscheidung lag, als zu liberal. Geiger blieb seinem Vaterlande erhalten, das er nur ungern verlassen hätte.

Eine zweite, freilich noch schwächere Aussicht, zeigte sich 1837 in Karlsruhe. Darüber ist nur folgende briefliche Äußerung [1]) bekannt: „D. Rehfuß schrieb mir vor einigen Tagen in der Karlsruher Angelegenheit. Er hat, wie er bemerkt, auch Dir geschrieben, und es bedarf keiner Erinnerung, daß Du Deinen Einfluß anwendest, um dem benachbarten Baden für diese höchst bedeutende Stelle einen tüchtigen Mann zu verschaffen. D. R. hat mich angefragt, ob ich dieselbe annehmen würde, wenn ich einen ehrenvollen Ruf dorthin bekommen würde; nun halte ich zwar davon gar nichts, doch erwiderte ich ihm gestern, daß ich dies natürlich mit Vergnügen tun würde, aber von Melden und Examen keine Rede sein könne. Glaubst Du, daß Du für mich etwas wirken kannst und daß ich dort am rechten Posten sein würde, so bedarf es bloß für Deinen Eifer um unsere gemeinsamen Bestrebungen und unsere Freundschaft dieser kurzen Erwähnung."

Schon in dem nach Gotenburg gerichteten Schreiben war von einer wissenschaftlichen Zeitschrift die Rede. Den Plan, den er schon 1831 dem Meister Zunz vorgelegt, den er 1832 einem Kameraden als notwendig hingestellt hatte, den er gleich vom Anfang seiner Amtstätigkeit und trotz aller ungewohnten zeit- und kraftraubenden Amtsgeschäfte von vornherein ins Auge gefaßt, immer und immer wieder erwogen hatte, konnte der Fünfundzwanzigjährige zur Ausführung bringen.

Das ist das Unternehmen, das von größter Wichtigkeit, ja von einschneidender Bedeutung für sein Leben wurde: die „wissenschaftliche Zeit-

---

[1]) An Rabbiner Mayer 31. Juli 1837. Diesen Brief und die wenigen anderen erhaltenen Schreiben an den Genannten habe ich durch Güte des Herrn Kirchenrats Dr. Kroner in Stuttgart zur Benutzung erhalten.

schrift für jüdische Theologie", die er in Verbindung mit einem „Vereine jüdischer Gelehrten" herausgab. Während des Wiesbadener Aufenthaltes erschien der 1., 2., 3. Band (1835—1837) und die zwei ersten Hefte des 4. Bandes, die beiden ersten Bände im Verlage von I. D. Sauerländer in Frankfurt, die beiden letzten in der jungen Brodhagschen Buchhandlung in Stuttgart, einem Verlag, den Berthold Auerbach vermittelt hatte. Ein Entgelt erhielt weder der Herausgeber noch die Mitarbeiter; für den ersteren waren die Kosten, die durch die Korrespondenz entstanden, sehr erhebliche.

Ein Verein jüdischer Gelehrter, freilich ganz lose, ohne Statuten und ohne bestimmte Verpflichtungen, bestand wirklich. Als seine Mitglieder erscheinen teils die schon genannten Freunde und Gesinnungsgenossen: Jakob Auerbach, Josef Aub, Michael Creizenach, Josef Dernburg, S. Formstecher, E. Grünbaum, I. M. Jost, Kley, Abr. Kohn, I. Maier, Rapoport, L. Stein, B. Wechsler, Zunz, teils manche bisher noch nicht genannte: H. Arnheim aus Glogau, bekannt durch seine Tätigkeit an der Zunzschen Bibelübersetzung, Salomon Munk, der gelehrte Orientalist in Paris, dessen epochemachende Arbeiten freilich in eine spätere Zeit fallen, Steinheim in Altona, der schon damals angesehene Philosoph u. a. Nicht alle, aber doch die meisten der eben Genannten, sind mit größeren, zum Teil mehrfachen Beiträgen in der Zeitschrift vertreten; Rapoport hatte freilich nur einen Beitrag eingesendet, Zunz eine Rezension und mehrere Analekten; von Nichtmitgliedern des Vereins beteiligten sich Julius Fürst und Salomon Stern aus Rechnitz. Manche Aufsätze der ersten Bände sind gar nicht oder nur mit einigen Buchstaben unterzeichnet; bei den meisten dieser anonymen Artikel darf man wohl den Herausgeber als Verfasser annehmen, der sich keineswegs verbergen, sondern nur seinen wesentlichen Anteil nicht so offen hervortreten lassen wollte.

In der Tat war er der fleißigste Mitarbeiter seiner Zeitschrift. So bedeutsam auch einzelne Aufsätze seiner Genossen waren, er gab dem Unternehmen die eigentliche Signatur. Er war in allen Abteilungen gleichmäßig vertreten: in den größeren Abhandlungen, den Rezensionen, die sich mitunter zu ausführlichen gelehrten Arbeiten ausweiteten, in Nachrichten, die teils Korrespondenzen über allgemeine jüdische Angelegenheiten der verschiedensten deutschen Städte, auch mancher auswärtiger Länder waren (mit besonderer Hervorhebung der reformatorischen Bestrebungen), teils Ausschnitte aus Zeitungen enthielten, mitunter Urkunden, neue Judengesetze und ähnliches brachten; nur selten wurden hier einzelne gelehrte Notizen veröffentlicht.

Zur Charakteristik der Tätigkeit des Herausgebers muß man vier Arten von Beiträgen unterscheiden: allgemeine theologische Artikel; solche, die auf das Praktische Rücksicht nehmen, die nötige Verbindung von Leben und Wissenschaft bekunden; Aufsätze, die auf die Stellung der Juden eingehen mit sympathischer Begrüßung der Verfechter der Emanzipation; endlich rein gelehrte Arbeiten.

Der ersten Abteilung gehört gleich der Aufsatz an, mit dem die Zeitschrift eröffnet wurde: „Das Judentum unserer Zeit und die Bestrebungen in ihm", in dem als Aufgabe des Judentums hingestellt wird „das Überkommene mit

den Anforderungen der Gegenwart" zu vereinen, und die frohe Hoffnung auf das Gelingen der neuen Bestrebungen zum mutigen Ausdrucke gebracht wird. Dieser Abteilung sind ferner zuzurechnen „der Mangel an Glaubensinnigkeit in der jetzigen Judenheit" (1. Band), wo die „tote Übung" als Haupthindernis der religiösen Vertiefung aufgezeigt wird, sodann „Heuchelei, die erste Anforderung an den jungen Rabbiner unserer Zeit" (1. Band), in dem nicht etwa die Heuchelei gefordert, sondern als bei vielen, namentlich den Pastoralklugen, bestehend beklagt wird, in dem ferner die Forderung erhoben ist, den Mut der Wahrhaftigkeit zu bezeugen und die wirkliche Aufgabe des jungen, mit echter Wissenschaftlichkeit genährten Rabbiners in folgenden Sätzen dargetan wird: „Was nützen uns kleine unbedeutende Abänderungen, wenn nicht der Wille gezeigt wird für den wahren Glauben zu wirken, was nützet z. B. ein Aufstutzen unverstandener Gebete mit Choralgesang, wenn der ganze Gottesdienst an großen Schäden leidet? Was nützet Verbesserung des Gottesdienstes allein, wenn nicht in die ganze Lehre Geist einzieht, und die Stagnation schwindet?" Auch die Studie „Neues Stadium des Kampfes im Judentum unserer Zeit" (2. Band) ist bemerkenswert, weil hier von einem gewissen Erfolg der eigenen Bemühungen die Rede ist, daß nämlich „das Streben nach Tieferem und Höherem" daß „geschichtliche Anerkenntnis und Bewunderung des Alten", soweit es von einer Idee getragen und gehalten werde, „sich immer mehr Bahn breche", und weil hier als das Streben, dem der Sieg nicht mangeln werde, die Gewinnung der Juden für die Synagoge erkannt wird.

In dieser allgemeinen theologischen Abteilung ist die Abrechnung mit Hirsch zu erwähnen (drei Artikel, zwei davon in Bd. 2 und einer in Bd. 3). Dieser ehemalige Freund, dessen Einfluß auf den Bonner Studenten oben gewürdigt wurde, hatte in seinen „neunzehn Briefen über Judentum" von Ben Usiel, Altona 1836, sich durchaus auf den Standpunkt der Tradition gestellt und alle Neuerungen verworfen. Bei aller Anerkennung seiner hochachtbaren Persönlichkeit, seines großen Wissens, seines reinen Strebens und seiner echten Gläubigkeit verwirft der Rezensent zunächst die Beurteilung der von dem Gegner als „Gehalt des jüdischen Glaubens aufgestellten Ansichten und Handlungen", indem er in ihnen nichts findet, als „willkürlich hineingetragene Begriffe, die gewaltsam in jeder kleinsten Einzelheit aufgesucht werden und dort sich lebendig regen sollen, Auseinanderziehung eines Gebets und Subsumierung der abgerissenen Teile unter verschiedene Gattungen, ungeeignete Versdeutungen und mannigfach verschlungenes Spiel mit Symbolen". Die bedeutsame Auseinandersetzung schließt mit den Worten: „Auch wir verlangen eine Um- und Fortbildung nach dem Grundsatze des Judentums, das ganze Leben zu heiligen .... das Haus und das Geschäftsleben soll gleichfalls eine Weihe erhalten .... nicht aber sich begnügen mit geistlosen Formen..... Bei diesen Bestrebungen werden wir allerdings den Stimmen der Alten lauschen, in dem Talmud als dem Dokumente der großen und vieljährigen Geschichte des Judentums uns nach echt jüdischem Geiste umsehen, mit sonderndem und prüfendem Blicke werden wir auch das treffliche Benehmen der Lehrer des Talmuds .... zum Muster nehmen, den Geist und nicht den Buchstaben

befragend, gleich ihnen. ... Wahrheit und Erkenntnis, nicht unbegründeter Glaube, Gerechtigkeit und Liebe, nicht kränkelnde Liebe, feste Zuversicht auf den Lenker und Allwalter, nicht schwächlicher Sehnsucht entstammte Hoffnung, sind die Grundsäulen, auf welchen das Judentum ruht und in welchen die zeitgemäße Gestaltung und der einzelne Ausbau ihre Richtschnur finden".

Das Praktische wird namentlich in drei Aufsätzen behandelt, von denen der eine die Rabbinerzusammenkunft, der andere die Frauen, der dritte die jüdisch-theologische Fakultät betrifft. Von der Studie, die der Zusammenkunft von 1837 gewidmet ist, muß noch in anderem Zusammenhange Gebrauch gemacht werden. Mit den Frauen beschäftigte sich der Artikel „Die Stellung des weiblichen Geschlechts im Judentume unserer Zeit" (3. Bd.). Nicht etwa die moderne Forderung einer größeren Beteiligung der jüdischen Frau an der Verwaltung, ihre Berechtigung zu Wahlen u. ähnl. wird erhoben, sondern nach einem Lobe des Rabbi Gerschom, der die Vielweiberei vernichtet, wird die unwürdige Stellung, die der Frau durch die Ehegesetze zugewiesen ist, dargelegt, und die Verfügung beantragt, „daß keine Ehe mehr als in Kraft seiend zu betrachten sei, sobald der Ehemann vom Staate für tot oder verschollen erklärt werde, sobald der Staat die rechtskräftige Scheidung ausspreche, sobald der Schwager, welcher die Chalizah auszuüben habe, nicht aufzufinden sei, oder der Frau des verstorbenen Bruders Hindernisse in den Weg zu legen suche, wenn man für jetzt noch nicht überhaupt diesen ganzen Akt hinwegzuräumen sich verstehen wollte".

Endlich ist der Aufsatz, mit dem der zweite Band anhebt: „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit" (auch separat erschienen) hervorzuheben. Es ist ein Mahnruf zur Ausbildung jüdischer Geistlicher. Der Theologe solle Lehrer der Religion sein, er könne sich die nötigen Kenntnisse auf den Hochschulen nicht aneignen, die alten Talmudschulen genügten nicht mehr, Rabbinerseminare, wie sie in Metz und Padua beständen, befriedigten, abgesehen von ihren inneren Mängeln, das Bedürfnis nicht. Nur eine jüdisch-theologische Fakultät an einer Universität könnte helfen. Die Mittel dazu sollten durch einen Verein beschafft werden, der zur Erinnerung an Maimonides, an dessen 700. Geburtstag, an dem Vorabend des Pessachfestes, am 1. April 1836 gegründet werden solle. Man müsse sich mit einer humanen Regierung in Verbindung setzen, und „bei mancher, deren wir vorzüglich eine im Auge haben, wo außerdem noch mancher geschichtliche Anknüpfungspunkt sich darbietet, möchten wir freundschaftliche Aufnahme des Planes und das Gelingen desselben verbürgen". Da mit den letzteren Worten an Preußen (also Bonn) nicht zu denken ist, so dürfte hier wohl an Heidelberg oder Marburg gedacht werden, denn gerade die badische und hessische Regierung waren die, auf deren Willfährigkeit man wohl an erster Stelle zählen konnte. Freilich kam der hier geplante Verein schwerlich zustande, übte jedenfalls keine nennenswerte Wirksamkeit aus. Die Agitation wurde dann wenig später in praktischerer Weise durch Ludwig Philippson aufgenommen.

Eine dritte Abteilung behandelt die Emanzipationsfrage. Zu ihr gehören außer manchen kleineren Korrespondenzartikeln vor allem die Aufsätze gegen

Hartmann: „Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden“ (je zwei Aufsätze im 1. und 2. Band und eine Rezension im 3. Band). Die Artikel sind ungemein streitbar. Lessings Vorbild in der Art der Polemik, die wenig säuberlich mit dem Gegner verfährt, ihm Unwissenheit, Lächerlichkeit, Verleumdung vorwirft, ist wohl ersichtlich. Höchst charakteristisch in diesen Aufsätzen ist das starke Auftreten gegen die Unduldsamkeit der Kirche, und zwar nicht bloß gegen die Bekenner anderer Religionen, sondern gegen diejenigen Genossen, die von dem festgefügten Dogma abwichen; merkwürdig ist auch das Eingehen auf die neuesten Vorgänge der Zeit, z. B. eine Enzyklika des Papstes, sowie die Berücksichtigung von Artikeln der christlichen theologischen Zeitschriften, deren eifriger Leser Geiger schon damals war und zeitlebens blieb.

Sehr zahlreich sind die der 4. Abt. gehörigen wissenschaftlichen Aufsätze. Teils beziehen sie sich (2. Band) auf die Mischna: „Einiges über Plan und Anordnung der Mischna“, teils auf die Zeit vor Maimonides: „Die wissenschaftliche Ausbildung des Judentums in den zwei ersten Jahrhunderten des 2. Jahrtausends bis zum Auftreten des Maimonides“ (drei Artikel im 1. Band), teils auf die Zeit des Maimonides selbst: „Gottesdienstliche Einrichtungen des Maimonides“ (2. Band), teils auf jüdische Geschichte im allgemeinen (vier große Rezensionen neuerer Werke im 1. und im 2. Bande). Endlich sind es Studien über neuhebräische Poesie, Mitteilungen und Rezensionen über aramäische Sprache und Literatur. Alle diese Arbeiten, die in den folgenden Abschnitten dieses Werkes zu würdigen sind, zeugen von ungemeiner Belesenheit und gründlicher Forschung. Sie unterscheiden sich vorteilhaft von ähnlichen Studien dadurch, daß sie neben der Darbietung streng gelehrten Materials durch gefällige Darstellung erfreuen.

Den Anhängern des Alten konnte die Zeitschrift nicht behagen. Denen, die jedes deutsche Wort verpönten, denen die Anwendung der fälschlich sogenannten christlichen Wissenschaft auf das Judentum verderblich schien, mußte das ganze Unternehmen ein Greuel sein. Aber auch gar manchen, die, aus dem Ghetto herausgetreten, die Segnungen des neuen Geistes für sich in Anspruch nahmen und damit das Judentum durchtränken wollten, ging die Zeitschrift zu weit. Denn fast in allen Abschnitten, hauptsächlich in den von dem Herausgeber herrührenden Beiträgen, betonte sie immer wieder den engen Zusammenhang von Wissenschaft und Judentum. Das für schädlich Erkannte sollte sofort abgeschafft, das für Recht Befundene eingeführt werden in Gottesdienst, Gebräuchen und Lehren. Das Recht der Kritik, zunächst gegen den Talmud gerichtet, machte auch vor der Bibel nicht halt; bei aller Betonung und Wahrung des geschichtlichen Zusammenhanges, bei aller Ehrfurcht vor der Vergangenheit wurde das Recht der Gegenwart, neue Einrichtungen zu treffen, Abgelebtes zu entfernen, mit Entschiedenheit betont.

Wenn in dieser wissenschaftlichen Zeitschrift doch vorzugsweise die Theorie berücksichtigt wurde, so scheute sich der jugendliche Reformer nicht, an anderem Orte schärfer in die Praxis hineinzugehen.

Die „Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen und israelitischen Deutschland", Frankfurt a. M. 1837, 26. Januar Nr. 8 enthält einen Aufsatz Geigers, betitelt: „Die Konfirmation unter den Juden in Preußen". Er weist darin auf die Tätigkeit des Obervorstehers Hellwitz in Soest hin, der „für Reinigung und Läuterung des befleckten Judentums" aufgetreten sei. Gegen ihn sei der Oberrabbiner Sutro in Münster losgefahren und hätte sich unmittelbar an die Staatsbehörde gewendet, „wo er durch den weltlichen Arm einer Regierung, welche man gerade keiner besonderen Vorliebe für das Judentum zeihen kann", Unterstützung gehofft hätte. Sutro denunzierte die Neuerer als Sekte (17. Juni 1836). Die Regierung entschied dahin, daß keine Neuerung. also auch keine Konfirmation stattfinden dürfe. Geiger endete seinen Artikel mit den Worten: „Es geschah dies, wie in den Akten ersichtlich, im Jahre 1836 in Preußen".

Dieser Artikel, der bisher ganz unbekannt geblieben ist, interessant dadurch, daß Geiger schon 1837 für eine Konfirmation in moderner Weise eintrat, ist auch dadurch merkwürdig, daß er später von den Orthodoxen in Breslau benutzt wurde. Sie legten ihn ihrer ersten Petition an die höchsten Behörden bei und hofften durch Hinweis auf die antipreußischen Stellen dieses Artikels Stimmung gegen den Gegner zu machen.

Suchte der Mann der Wissenschaft in der Zeitschrift sich mit einem Verein von Fachgenossen zu umgeben, nicht etwa um sich den Rücken zu decken, sondern um dem Gesagten mehr Gewicht zu verleihen, so erachtete es der Mann der Praxis für unumgänglich nötig, bei einzuführenden Neuerungen nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit Gleichdenkenden voranzugehen. Das war der eigentliche Grund der Rabbinerversammlung von 1837. Diese Rabbinerversammlung, die Geigers Initiative ihr Zustandekommen verdankt, muß als die erste ihrer Art etwas ausführlicher geschildert werden [1]).

Die Versammlung fand Mitte August 1837 statt. Anwesend waren Abraham Kohn [2]) (Hohenems), Dr. Maier (Stuttgart), Bloch (Buchau), Dr. Wassermann (Mühringen), Wagner (Klausrabbiner in Mannheim), Dr. Herxheimer, Wechsler, Dr. Löwy (Fürth), Dr. Aub, Gutmann (Redwitz), Stein (Burgkundstadt); zwei andere, Seltz (Uhlefeld) und Neuburger (Aschaffenburg), die aus privaten und amtlichen Gründen zu kommen verhindert waren, gaben im voraus ihre Zustimmung; Grünbaum kam unerwartet am Schlusse der Verhandlungen, Friedländer aus Brilon erschien gleichfalls ganz zuletzt. Von den Aufgeforderten konnte Holdheim (Frankfurt a. O.) wegen seiner sehr schwierigen amtlichen Lage nicht erscheinen, Z. Frankel (Dresden) und Gosen (Marburg) kamen infolge ihrer abweichenden Auffassung nicht. Ein eigentliches System war für die Verhandlungen nicht aufgestellt, die Einzelheiten, die für die Beratung vorlagen, waren etwas willkürlich gewählt. Es wurde, wie Geiger

---

[1]) Benutzt sind: Wissenschaftliche Zeitschrift III, 313—332, 476—479, Nachgelassene Schriften V, 99 und 100; handschriftlicher Brief an Maier 31. Juli 1837; Brief an Dernburg 23. August 1837.

[2]) Später als Prediger in Lemberg vergiftet.

am 23. August 1837 seinem Dernburg berichtete, „viel Unklares hin- und hergesprochen und viele Engherzigkeit bewiesen, ich habe viel gedonnert, bis dann doch endlich eine Vermittlung zustande kam, dahin, daß mehrere Einzelgegenstände bearbeitet und die Arbeiten — meist durch die Zeitschrift — veröffentlicht werden sollten; über die in diesen Arbeiten enthaltenen Vorschläge sollen nun „Gutachtliche Erklärungen“ von den beistimmenden Rabbinern abgegeben, diese gleichfalls in der Zeitschrift in einer besonderen Rubrik veröffentlicht und als Norm ferneren praktischen Wirkens anerkannt werden. Ein solcher Aufsatz ist nun schon von Kohn in der Zeitschrift, Heft 2, „Über die Trauergebräuche“ erschienen, über den die Gutachten folgen sollen; ein ähnlicher erscheint im 3. Heft über das Haartragen der Frauen, und so sollen die Arbeiten fortgehen“.

Außer diesen Beschlüssen wurde ein Antrag angenommen, der freilich ebensowenig zur Ausführung kam, wie die geplante massenhafte Veröffentlichung von Gutachten, der Antrag nämlich, daß von Löwy, Maier und Stein ein häusliches Erbauungsbuch mit Anlehnung an die vorhandenen Werke ähnlicher Art ausgearbeitet und mit Approbation aller veröffentlicht werden sollte. Sehr unzufrieden war Geiger mit Maiers Auftreten; auch die stets sich zeigenden Bedenklichkeiten Löwys stießen ihn ab, obgleich dieser es war, der endlich die Vermittlung zustande brachte; dagegen machten ihm Kohn, Gutmann, Herxheimer und Wechsler große Freude. Aber er verhehlte sich „die Geringfügigkeit und Unbedeutendheit der Resultate der Versammlung“ nicht, und empfand darüber großen Ärger.

Daß die Anhänger des Alten sich fernhielten, war bei der ausgesprochenen reformatorischen Tendenz der Versammlung selbstverständlich; sie verbreiteten sogar das alberne Gerücht, die Versammlung sei von der Regierung auseinandergejagt worden. Leider zeigte sich aber auch Spaltung im eigenen Lager. Von den Jüngeren sprach sich namentlich der durch sein großes praktisches organisatorisches Talent hervorragende Ludwig Philippson dagegen aus. Er wies zur Verkleinerung der Zusammenkunft darauf hin, daß kein einziger preußischer Rabbiner zugegen gewesen sei. Und doch muß diese erste Versammlung als ein bedeutendes Moment in der Entwicklung des Judentums hingestellt werden. Daß 14 Rabbiner dem Rufe des Siebenundzwanzigjährigen folgten und eine weite kostspielige Reise unternahmen, war an und für sich schon hochbedeutend; daß aber hier der Satz von der Entwicklungsfähigkeit des Judentums, von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Reform ausgesprochen wurde, muß als außerordentlich wichtig erklärt werden.

Die Rabbinerversammlung, so unbedeutend sie auch in ihren Resultaten gewesen sein mag, ist als Hauptereignis der Wiesbadener Epoche zu betrachten.

Seitdem einige hochstehende Privatleute in Berlin (1815) einen deutschen Gottesdienst einzuführen gesucht hatten, seitdem 1819 der Hamburger Tempel mit einem modernen Kultus eingerichtet worden war, hatten viele Gemeinden in Deutschland, die den Zug der neuen Zeit verspürten, sich Institutionen zu geben versucht, die dem allgemeinen Bildungsbedürfnis entsprachen. Diese Bewegung war im Fluß, wenn sie auch für das große Preußen seit 1823 durch

die berüchtigte Kabinettsordre genannt worden war, die jede Neuerung im Kultus verbot. Mittel-, nord- und süddeutsche Gemeinden waren seit dem 3. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts eifrig beflissen, jungen, akademisch gebildeten Predigern eine Stätte zu bereiten. Die „wissenschaftliche Zeitschrift" hatte die Bewegung methodisch zu rechtfertigen gesucht; die Rabbinerversammlung hatte bezeugt, daß die Geistlichen selbst dies Bedürfnis erkannten und, statt sich nur von den Gemeinden schieben zu lassen, sich selbst an die Spitze der Bewegung zu stellen bereit waren. Der Name des Einberufers, Leiters und Hauptredners dieser Versammlung galt nun als ein Programm. Er war eine Macht geworden, von den einen gefürchtet, von den anderen bewundert, eine Macht, selbst als er die unbedeutende Stellung aufgab, die ihm keine rechte Wirksamkeit ermöglichte, und scheinbar unbeschäftigt nach der Heimatstadt zurückkehrte.

Seines Bleibens dort sollte nicht lange sein; bald wurde er in einen Kampf verwickelt, der nach den Worten eines modernen Geschichtsschreibers „das allverzehrende Ereignis in der Geschichte des religiösen Lebens in Deutschland am Ende des 4. Jahrzehnts geworden ist" [1]).

Bevor er aber aus Wiesbaden schied, hatte er noch Gelegenheit genommen, seinen Standpunkt klar darzulegen und seine Anschauungen für die Zukunft bestimmt zu formulieren. Denn trotz der Enttäuschungen, die ihm der halbe Mißerfolg der Rabbinerversammlung bereitete, trotz der Verstimmung, in die ihn das Scheitern seiner wohlbegründeten Wünsche zur Verbesserung der Wiesbadener Stellung versetzt hatte, war er unermüdlich in seinen Arbeiten gewesen. In der ersten Hälfte des Jahres 1838 waren zwei Hefte des vierten Bandes der Zeitschrift erschienen, das dritte Heft war vorbereitet. In jenen beiden standen die Aufsätze „Der Formglaube in seinem Unwerte und in seinen Folgen" und die kleine Studie „Poesie, Prosa, Verlegenheit"; in dem dritten die bedeutsame Auseinandersetzung: „Zwei verschiedene Betrachtungsweisen: der Schriftsteller und der Rabbiner" [2]). Während die kleine Studie über Poesie usw. nur erwähnt zu werden braucht, muß auf die beiden größeren Abhandlungen mit einigen Worten eingegangen werden.

In der ersteren war ausgeführt, daß Gehorsam gegen die Eltern und den Staat nicht zur Übung religiöser Gebräuche veranlassen dürfe, daß Gehorsam gegen Gott aber nicht bedeute, das zu üben, was man nicht verstehe, sondern „den Gehorsam gegen das Göttliche in uns, gegen das von ihm uns gegebene sittliche Bewußtsein, dann die Ergebung in seinen Willen, wie er sich in unserem Schicksale ausspricht; undenkbar ist es aber für uns, daß Gott uns Dinge gebieten sollte, in denen wir uns nur durch einen blinden Gehorsam gegen ihn seinem Willen zu unterwerfen haben; göttliche und religiöse Anordnungen aber können nur derart sein, daß wir zu einer freien Aneignung der in ihnen liegenden Belehrungen tätig sind, oder sie sind Mittel zu unserer Vervollkomm-

[1]) Worte D. Philippsons: The reform movement in Judaism. New York 1907, S. 73. Das vortreffliche Buch ist auch für einige folgende Abschnitte gern benutzt worden.

[2]) Diese drei Abhandlungen sind wieder abgedruckt in den Nachgelassenen Schriften I, 477—504.

nung, deren Zweckmäßigkeit uns nicht unerkennbar ist. Sobald aber diese Mittel die Beziehung auf das, was sie vermitteln sollen, aufgeben, selbständig werden und die Geltung von Pflichten an sich ansprechen, büßen sie ihren ganzen Wert ein. Nun wird ihre Ausführung ein nacktes Tun ohne sittlichen Anhaltspunkt, wirkt schädlich durch die Abschwächung der sittlichen Anregung und erzeugt dann zuletzt den Aberglauben". Aus diesen Sätzen wurde die Folgerung gezogen, daß die Geltung der religiösen Zeremonien nur darin bestehen könne, „daß sie in der Tat belebenden Gehalt in sich tragen, was wiederum nicht anders möglich ist, als wenn sie den lokalen Verhältnissen entsprechen und der Bildungsstufe angemessen sind. Sobald dieselben jedoch die Kraft, ihre Bestimmung zu erfüllen, nicht mehr besitzen und dennoch erhalten werden sollen und nun noch sogar in höherem Maße Anspruch auf Beachtung machen, indem sie jetzt nicht mehr Mittel, was sie in der Tat nicht mehr sind, sondern Selbstzweck zu sein vorgeben, so ist ihr Wert gänzlich dahin, und an die Stelle des freien sittlichen Handelns ist die nackte Formenübung eingetreten, und mit ihr gründet sich der Aberglaube seinen Thron".

In dem zweiten Aufsatz wurde die Aufgabe des Schriftstellers dahin definiert: „er ist der Priester der wahren Wissenschaft, der die Geheimnisse des gesamten Ideenzusammenhanges unserer Zeit enthüllt, der insofern tätig mit eingreift in die Förderung seines Kreises, als er den Standpunkt, welchen die einzelne von ihm behandelte Disziplin gegenwärtig einnimmt und falls sie in Harmonie treten will, mit der ganzen Bildungs- und Erkenntnisstufe einnehmen muß, mit Klarheit nachweiset. Der jüdisch-theologische Schriftsteller hat jetzt die mühevolle, ihm selbst häufig schmerzliche und nicht selten verkannte Aufgabe, die Gegenwart und deren Ideen in ihrer vollen Einheit erfassend und die Stellung des Judentums zu derselben betrachtend, ohne Hehl zu gestehen und es auch anderen klarzumachen, daß das Judentum von seinem gediegenen ewigen Kerne aus sich durch die Ungunst der Zeiten einseitig ausgebildet habe, daß das Übergewicht, welches die äußere religiöse Übung verlangt, und welches meist durch die zurückgedrängte Ausbildung anderer geistiger Fähigkeiten errungen wurde, der Religion selbst, der freien inneren Durchdringung von den höheren jüdischen Ideen geschadet habe, daß daher nun, da eine weitere umfassendere Bildung eindringt, diese freilich auch der religiösen Idee, wie sie in der Tat dem Judentume ursprünglich innewohnt, zugute kommt, und sie wieder zu ihrer echten Reinheit zu führen geeignet ist, aber ebensosehr den einzelnen Anschauungen und Formen, welche sich gebildet haben, schneidend entgegentritt. Er muß es unumwunden bekennen, daß die Judenheit als solche eine für sich selbst bedenkliche Stellung einnimmt, daß sie durch das innere Leben, welches sie in ihrer früheren Getrenntheit entwickelt und von dem sie sich erfüllt hat, nicht zu der vollen Harmonie mit den außerhalb ihrer befindlichen Kreisen gelangen kann, und daß sie daher, ohne ihre Eigentümlichkeit aufzugeben, die Einseitigkeiten fahren lassen müsse, um friedlich ein Glied in dem menschheitlichen Organismus sein zu können".

Es wurde weiter in dem Aufsatze ausgeführt, daß der Schriftsteller nicht nur diese Gedanken aussprechen, sondern zugleich die Mittel und Wege der

Neugestaltung angeben müsse, damit er nicht nur als Tadler des Abgelebten erscheine. Dagegen habe der Rabbiner mancherlei Rücksichten zu nehmen: zunächst auf seine Gemeinde, namentlich auf die schlichten und einfachen Leute in ihr, auf den Kern der Anschauungen und auf ihre Form, besonders auch auf die Zeit, der er manches anzuvertrauen und zu überlassen habe.

Nach diesen Auseinandersetzungen wurde die Verschiedenheit der beiden Standpunkte in folgende Worte zusammengefaßt: „der jüdische Schriftsteller, die Idee mit ihren Konsequenzen, die Totalität der Verhältnisse mit ihren unabweisbaren Folgen und die jüdische Gesamtheit vor Augen, verlangt die Herrschaft der reinen jüdischen Idee in ihrer Einstimmigkeit mit der Wissenschaft, er verlangt deren volle Herrschaft über das Leben in allen seinen Äußerungen und Gestaltungen, er verlangt, daß die Einrichtungen, in welchen sie sich darstellen sollen, sie in ihrer Klarheit zeigen, daß dieselben weder trübe und trübende Beimischungen erhalten, welche eine verkehrte Richtung zu geben geeignet sind, noch mit anderen Lebensverhältnissen in derartigen Konflikt treten, daß dadurch die Durchdringung der Idee unmöglich gemacht werde. Der Rabbiner, seinen kleineren Kreis, die in ihm gegebenen Verhältnisse, das vorläufig erreichbare Gute sich vorhaltend, geht von dem Gegebenen aus, sucht dieses zu der Reinheit hinzuleiten, deren es unter den bestehenden Verhältnissen fähig ist, hebt die guten Seiten desselben hervor und bemüht sich, alle diejenigen möglichen Einrichtungen zu treffen, welche einen guten Erfolg versprechen. Sie haben verschiedene Ausgangspunkte, müssen aber ein Ziel haben; der eine kämpft gegen das Bestehende, der andere benützt es, beide um die Herrschaft der jüdisch-religiösen Idee zu begründen, und so arbeiten sie einander in die Hände“.

Erkennt man schon in allen diesen Sätzen, trotz ihrer allgemeinen Tendenz, eine persönliche Note, bemerkt man, daß bei aller Ruhe des Ausdrucks die Darlegung getragen ist von dem eigenen Empfinden und Zeugnis ablegt von dem inneren lebhaften Kampfe, so zeigt das Ende der ganzen Abhandlung, daß in ihr ein Bekenntnis abgelegt wurde des eigenen Wirkens und des Streites, der nicht leicht zu beschwichtigen war.

Und so lautete der Schluß: „ich habe diese beiden Standpunkte bis jetzt zusammenzuhalten gesucht, ohne sie zu vermischen, aber gerade die gegenseitige Einwirkung um so sicherer gehofft; ich glaube noch bis zur Stunde, daß ich keine widernatürliche Vereinigung unternommen habe, und harre getrost des einzig gültigen Richterspruches, welchen der Herr der Wahrheit über mich aussprechen wird. Ihm bleibt mein Leben und mein Streben geweiht!“

Mit diesem Bekenntnis, geschrieben am 13. Juni 1838, schied der Rabbiner aus seinem ersten Wirkungskreise und ging hoffnungsfreudig einer unsicheren Zukunft entgegen.

III. Kapitel.

1838—1840.

Am 2. Juli 1838 hatte Geiger Wiesbaden verlassen. Er verweilte einige Tage in seiner Vaterstadt. Seinen Freunden hatte er die Absicht ausgesprochen, eine längere Reise durch Deutschland zu unternehmen. In Frankfurt traf ihn die Aufforderung, diese Reise nach Breslau auszudehnen; sie wurde am 8. Juli angetreten. In Dresden mußte er liegen bleiben, weil die Post die Mitnahme seines hölzernen Koffers verweigerte. Dort brachte er bei dem reichen Privatgelehrten Bernhard Beer, den und dessen geistvolle Gattin er in Wiesbaden kennen gelernt hatte, einen angenehmen Tag zu; er blieb mit dem streng konservativen Mann, der seine menschlichen Eigenschaften schätzte, ohne seine Überzeugungen zu teilen, auch später in traulicher Verbindung. Erst am 17. Juli kam er in Breslau an und wurde alsbald nach seiner Ankunft gebeten, am 21. einen gottesdienstlichen Vortrag zu halten.

Breslau war eine große — 1838: 5413 Juden — aber ziemlich junge Gemeinde. Seit 1630 [1]) hatten Juden das Recht erlangt, sich in den Vorstädten der Stadt anzusiedeln. 1665 verlegte der Stammhalter der Familie Kuh seinen Wohnsitz dorthin. Eine geordnete Gemeinde jedoch gab es im 17. Jahrhundert noch nicht. Erst seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts werden Rabbiner genannt, von denen einzelne zu literarischem Ansehen gelangten; 1722 zählte man schon 775 jüdische Seelen; 1733 wurde der Anfang zu einer konstituierten Gemeinde unternommen. Aber bereits 11 Jahre später, 1744, wurde „das unnütze Judenvolk" zum Verlassen Breslaus genötigt und nur wenige zum Münzwesen und anderen Betrieben nötige Familien geduldet, außerdem denen, die früher ein Privilegium erhalten hatten, und den polnischen Juden das Verweilen gestattet. Die Gemeinde, die sich aus dieser beschränkten Zahl bildete, umfaßte höchstens 300 Seelen.

1754 wurde Josef Jonas Fränkel zum „königlich geordneten Landrabbiner" ernannt, 1761 der Gemeinde die Anlegung eines Friedhofs gestattet. Während Fränkel, ein großer Talmudist, durchaus in den alten Bahnen ging, schloß sich sein Schwiegersohn R. Saul Berlin, den durch Mendelssohn eingeführten Auf-

[1]) Die Notizen über die ältere Geschichte der Breslauer Gemeinde sind entnommen der Schrift von M. Brann, Die Geschichte des Landrabbinats in Schlesien (Jubelschrift für Graetz, auch separat erschienen) Breslau 1887.

klärungsbestrebungen an, die in der 1779 gestifteten „Gesellschaft der Brüder" ihre Stütze fanden. Sie versuchten auch den Gottesdienst zu reformieren und erwirkten durch den schlesischen Minister, den Grafen Hoym ein neues Judengesetz, 1790, durch das eine jüdische Schule, die königliche Wilhelmschule, errichtet wurde, die etwa dem Wesen einer gehobenen Volksschule entsprach.

Nach dem Tode Fränkels wurde durch die Anstrengung der aufgeklärteren Gemeindemitglieder Jesaia Löw Berliner (1725—1799) zum Rabbiner gewählt. Er duldete z. B., daß 1797 bei dem Tode Friedrich Wilhelms II. hochdeutsche Reden in der Synagoge gehalten wurden. Der nicht minder freisinnige, aber unklare und unstete Lewi Saul Fränckel wurde sein Nachfolger bis 1806, erbat in jenem Jahre aber einen Urlaub und ging nach Paris, wo er zum Christentum übertrat. Auf ihn folgte Aron Karfunkel bis 1816. In seiner Amtszeit wurde das Gesetz vom 11. März 1812 erlassen; ein Gesetz, das die Juden zu Bürgern machte, auch den Zusammenschluß nach Provinzen aufhob und dadurch stillschweigend die Einrichtung der Landesrabbiner beseitigte. Nur durch eine Nachlässigkeit der Breslauer Regierung geschah es, daß dem an Stelle Karfunkels gewählten Abraham ben Gedalja Tiktin (1816—1820) der Titel „Oberlandesrabbiner bei der Schlesischen Gemeinde" bestätigt wurde. Diesem gelehrten Mann, der eine große Zahl von Schriften veröffentlichte, folgte sein Sohn Salomon A. Tiktin, der des Vaters Religiosität, aber nicht dessen Wissen geerbt hatte und der es ebensowenig wie seine Beisitzer im Rabbinat (Assessoren, Unterrabbiner) verstand, auf die Forderungen der Zeit zu hören.

Er war schriftstellerisch nicht tätig, allgemein wissenschaftlich nicht gebildet. Seine Ansprachen waren in Form und Inhalt den alten Deraschas (talmudischen Auseinandersetzungen im jüdisch-deutschen Jargon) gleich. Er hatte Anflüge von Duldsamkeit, so daß er z. B. gestattete, daß die neue Synagoge der Brüdergesellschaft (1829) durch eine deutsche Rede des Kaufmanns Pappenheim eröffnet wurde. Das Polizeipräsidium dagegen verbot diese Rede, während es ein deutsches Gebet des Kaufmanns M. B. Friedländer für König und Vaterland am 27. Dezember desselben Jahres bei der 50jährigen Jubelfeier der Gesellschaft der Brüder gestattete [1]). Zu diesem Verbot hatte das Präsidium einen Anhalt in der Kabinettsordre des Jahres 1823, die, weil sie in den folgenden Kämpfen eine bedeutsame Rolle spielt, hier wörtlich angeführt werden muß.

Friedrich Wilhelm III. hatte sich mehrfach gegen jede Änderung in dem jüdischem Kultus ausgesprochen. Nach einzelnen Berliner Vorkommnissen: deutschem Gottesdienst mit deutschen Predigten, war am 9. Dezember 1823 folgende Kabinettsordre erlassen worden, „Ich bestimme hierdurch wiederholentlich, daß der Gottesdienst der Juden nur in der hiesigen Synagoge und nur nach hergebrachtem Ritus ohne die geringste Neuerung in der Sprache und in der Zeremonie, Gebete und Gesänge ganz nach dem alten Herkommen der Alten ge-

[1]) Vgl. M. Brann, Geschichte der Gesellschaft der Brüder, Breslau 1880 S. 43 und 47. — In der Liste der Mitglieder, am Ende des Buches wird Geiger als 1843 eingetreten erwähnt; bei der kurzen Aufzählung seiner Wirksamkeit, heißt es Breslau bis 1864 statt 1863, Frankfurt 1872 statt 1870.

halten werden solle. Ich verpflichte Sie ganz besonders hierauf zu halten und durchaus keine Sekte unter der Judenschaft in meinen Staaten zu billigen". Diese Kabinettsordre, ursprünglich für Berlin erlassen, aber für die ganze Monarchie giltig, wurde freilich keineswegs an allen Orten beobachtet. Vielmehr zeigte sich mannigfach das Bestreben, wissenschaftlich gebildete Rabbiner zu berufen, insbesondere war Frankfurt a. O. durch die Anstellung Samuel Holdheims vorangegangen.

Auch in Breslau hatte sich wie an anderen Orten unter den Gebildeten das Streben gezeigt, die ihnen vertraute Sprache im Gottesdienste vertreten zu sehen. Schon 1820 wurde unter der Führung des Dr. Günsburg ein Versuch gemacht, Reformen im Gottesdienst einzuführen. Aber dieser wurde alsbald durch die Denunziation, hier würde eine Neuerung unternommen, unterdrückt. Wenig später versuchte der gelehrte Plessner in einem Betlokale Vorträge in rein deutscher Sprache zu halten, aber auch diese wurden sofort infolge von Angebereien untersagt [1]).

Die Versuche, wie sie in Breslau gemacht waren, bewiesen, daß ein großer Teil der Gemeinde mit dem starren Verhalten Tiktins nicht einverstanden war. Aber auch der Vorstand wandte sich gegen den Rabbiner. Im Jahre 1834 wies er ihn auf das Statut des Jahres 1826 hin, zufolge dessen der erste Rabbiner von 4 zu 4 Wochen einen Vortrag zu halten habe, der auf Unterweisung und Belehrung der Religion und Moral abzwecken müsse. Tiktin lehnte diese Aufforderung ab, „weil er sich von der Zwecklosigkeit solcher Vorträge überzeugt habe". Eine erneuerte Aufforderung des Vorstandes blieb völlig unbeantwortet.

Tiktin ging noch weiter. Er zeigte seine Abneigung gegen jede Neuerung auf die entschiedenste Weise. So verbot er dem Buchhändler Sulzbach die Schrift eines in Breslau verweilenden Gelehrten Moses Brück [2]): „Rabbinische Zeremonialgebräuche in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung dargestellt" zu verlegen, konnte aber nicht hindern, daß ein Breslauer Buchhändler Schulz & Co. 1837 das Werk veröffentlichte. Es handelt sich in diesem Büchlein um Mißbräuche, die durch abergläubische Vorstellungen entstanden waren und sich Jahrhunderte erhalten hatten; Geiger zeigte die Schrift, mit deren Tendenz er sympathisierte, ziemlich anerkennend an, ohne dem Verfasser in allen Dingen recht zu geben und namentlich ohne den Streit zu erwähnen, zu dem das Büchlein Anlaß gegeben hatte [3]).

Dem Verfasser dieser Rezension war Breslau sonst sehr wenig bekannt. In seiner Zeitschrift hatte er nur selten Gelegenheit von Breslau zu sprechen. Einmal brachte er die Notiz, daß in Schlesien bei den Juden seit 1825 eine Ver-

---

[1]) Vgl. A. G. d. h. Abraham Geiger, Breslauer Zustände im Israelit des 19. Jahrhunderts, 1844 Nr. 18—20. Die Angaben sind besonders einer Broschüre W. Freunds aus dem Jahre 1838 entnommen.

[2]) Brück starb 1849 in Ungarn. L. Löw, Der jüdische Kongreß in Ungarn (1871) S. XI.

[3]) Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie III, 413—426. Schon II, 416 war, freilich mit unrichtigem Titel, auf das demnächst zu erwartende Erscheinen hingewiesen worden.

mehrung um 17%, in einigen Städten bis 41% stattgefunden habe[1]). In einer großen Korrespondenz aus Frankfurt a. O., in der Holdheims Predigten ausführlich gewürdigt wurden, ward kein Seitenblick auf Breslau geworfen[2]).

Die Brücksche Schrift ist ein Zeugnis für eine freiere Bewegung, die sich in Breslau hervortat. An der Spitze dieser Bewegungen stand Wilhelm Freund (1806—1894), ein klassischer Philologe, der sich durch große lexikalische Arbeiten einen hochgeachteten Namen erwarb. Er hatte eine kurze Probezeit am Breslauer Gymnasium absolviert, lebte als Privatgelehrter in Breslau, widmete jüdischen Angelegenheiten ein tätiges Interesse, das er schriftstellerisch durch die von ihm herausgegebene Monatsschrift „Zur Judenfrage in Deutschland" bewies. Er wurde die treibende Kraft zur Berufung eines akademisch gebildeten Geistlichen, ja er war es geradezu, der die Aufmerksamkeit der Breslauer auf Geiger lenkte. Zwischen beiden knüpfte sich ein enges Bündnis, das leider dem Wechsel der Zeiten nicht trotzte. Noch 1844 war Geiger Mitarbeiter der zuletzt erwähnten Zeitschrift Freunds; 1845 trat dieser, wie später zu erzählen ist, öffentlich gegen ihn auf: aus dem Engverbündeten wurde nun ein Gegner. Ob bei diesem Zwist persönliche Empfindlichkeit, vielleicht verletzte Eitelkeit mitspielte, ist nicht bekannt. Sicher ist, daß Geiger ruhig seinen Weg ging, in seiner Entwicklung methodisch fortschritt, während Freund, der radikale Reformer sich der Gegenpartei anschloß und endlich sogar Vertrauensmann der Kuratoren des Fränkelschen Seminars wurde, welches dem ehemaligen Freunde den grimmigsten Schmerz seines Lebens bereitete. Seitdem waren die Wege beider Männer für immer voneinander geschieden.

Durch Freunds Vermittlung und unter seiner Mitwirkung erfolgte ein bedeutungsvoller Schritt. Die Verlagshandlung des Brückschen Buches nämlich stiftete einen Preis von 100 Talern, der jährlich erneuert werden sollte. Für den Februar 1837 wurde als Preisarbeit bestimmt „Die zeitgemäße Verbesserung des jüdischen Gottesdienstes nach Inhalt und Form." Freund begründete die Wahl dieses Themas in einem kleinen Aufsatze der Zeitschrift[3]), hielt zwar ein anderes Thema „von dem wahren Verhältnisse der talmudischen und rabbinischen Lehre zur jüdischen Religion" für notwendiger und zeitgemäßer, bemerkte aber, daß die gegebene Frist für eine so schwierige und umfassende Aufgabe zu kurz gewesen wäre, und erklärte, daß er selbst auf die Beurteilung der eingesendeten Arbeiten nicht den mindesten Einfluß üben, sondern die Entscheidung den Mitgliedern der Kommission überlassen werde. Geiger begrüßte die Einrichtung und das Thema mit Freuden und machte auf die möglichen Verbesserungen aufmerksam, indem er folgendes ausführte[4]): „Diese verschiedene Auffassungsweise machte sich besonders in dem Streite über deutsches Gebet, Gesang und Orgel geltend, denn obwohl wir nicht im geringsten der Behauptung beistimmen wollen, daß die erwähnten Fragen nach streng talmudi-

---

[1]) a. a. O. II, S. 380.
[2]) a. a. O. II, 450 ff.
[3]) Wissenschaftliche Zeitschrift I, 566 ff.
[4]) Daselbst S. 570 ff.

schen Grundsätzen entschieden verneint werden, im Gegenteile der Überzeugung leben, daß selbst nach diesen bedeutende Verbesserungen möglich sind, so hängt die Verwirklichung derselben dennoch von dem Hinzutreten noch ganz anderer Gesichtspunkte ab.“

Als Preisrichter für die Arbeit wurden Creizenach, Geiger und Jost ernannt[1]). Sie erklärten aber einstimmig (Mai bis Juli 1837), daß die einzige eingesendete Arbeit des Preises nicht wert sei[2]).

Während so einzelne gebildete Männer Geistesleben zu fördern suchten — Freund veranstaltete z. B. eine Sammlung für ein Lessingdenkmal, die 212 Taler ergab — und auch der Wissenschaft des Judentums ihre Aufmerksamkeit zuwandten, regte es sich auch in dem Schoße der Gemeinde. Am 21. Dezember 1837 erließen einige Männer einen Aufruf, der unterzeichnet war, „mehrere Stimmen aus der Gemeinde.“ Sie taten mit Hinweis auf den in Breslau herrschenden Reichtum, auf die schöne Synagoge, auf die Bildung der meisten Gemeindemitglieder dar, daß „die Anstellung eines wissenschaftlich Gebildeten und von wahrer Religiosität durchdrungenen Mannes“ notwendig sei. Der Aufruf fand 120 Unterschriften (darunter 9 von den 15 Mitgliedern des Obervorsteherkollegiums). Am 28. Januar 1838 wurde eine Versammlung abgehalten, ein Komitee gebildet und beschlossen, einen Gemeinderedner anzustellen, dessen Bezahlung eventuell durch besondere Beiträge der 120 Unterzeichner zu erwirken sei. Das Komitee wandte sich an den Vorstand. Dieser versuchte mit Tiktin zu beraten und sah einen besonderen Anlaß die Sache zu beschleunigen darin, daß Anfang 1838 einer der alten Rabbinatsassessoren, Falk, gestorben war. Tiktin verhielt sich indes gegenüber solchen Anträgen völlig ablehnend. Infolgedessen wandte man sich am 23. Februar schriftlich an ihn, stellte ihm sogar einen ihm genehmen Mann in Aussicht. Tiktin erklärte, „er könne keiner Art von Neuerungen beistimmen, die sich mit den Prinzipien unserer Religion keineswegs vertragen.“ Da auf diese Weise eine Einigung nicht zu erzielen war, ging der Vorstand selbständig vor. Im März 1838 erließ er eine öffentliche Aufforderung, die zuerst in der Allgemeinen Zeitung des Judentums Nr. 48 19. April an der Spitze des Blattes abgedruckt war, nach der „ein Gottesgelehrter“ gesucht wurde „von umfassender biblischer und talmudischer Gelehrsamkeit, von gründlicher Bildung und von strenger Religiosität, der außer den amtlichen Funktionen eines Dajjan zugleich die Abhaltung sabbatlicher belehrender und erbaulicher Synagogalpredigten in rein deutscher Sprache zu übernehmen imstande ist.“

Das war die Aufforderung, auf Grund deren Geiger, der sich zu der Stelle nicht gemeldet hatte, eingeladen wurde nach Breslau zu kommen.

Am 21. Juli (s. o. S. 50) sollte sein Vortrag stattfinden. Kaum war der Termin für diese deutsche Rede angesetzt, so remonstrierten Tiktin und die Seinen bei dem Polizeipräsidenten mit Hinweis auf die Kabinettsordre vom Jahre 1823, die ihnen, wie sie glaubten, eine sichere Handhabe bot.

---

[1]) W. Zeitschrift III, 260.
[2]) W. Zeitschrift III, 449 f.

Der Polizeipräsident Heinke, ein aufgeklärter Mann, der den Neuerern wohlwollte, referierte an die Regierung, wartete aber nicht den Bescheid ab, sondern gestattete stillschweigend die Predigt, wohnte ihr selbst bei und fand, wie ich von meinem Vater mehrfach erzählen hörte, den ablehnenden Bescheid der Regierung vor, als er aus dem Gottesdienst nach Hause kam.

Der gottesdienstliche Vortrag, der nicht als Predigt bezeichnet wurde, ward alsbald gedruckt, im Gegensatz zu Geigers sonstiger Gewohnheit, und mit einer Vorrede vom 2. August versehen[1]). Wie alle sonstigen Reden war auch dieser Vortrag weder vorher völlig ausgearbeitet, noch memoriert, sondern in der früher geschilderten Weise vorbereitet. Er begann mit einem kurzen Gebet, in dem er Gott um Wahrheit anrief, und schloß gleichfalls mit einem Gebet, an dessen Ende er den Segen für den König, Gemeinde und alle Menschen sprach. Die eigentliche Predigt behandelte den Gedanken des Wechsels und der Entwicklung im Gegensatz zur Ewigkeit der Welt. Der Redner legte die Bedeutung der drei Schätze dar, die dem Menschen gegeben sind: Weisheit, Reichtum und Kraft und zeigte ihre Bedeutung, wenn sie im rechten Glauben verwendet würden. Er setzte das Wesen der Religion auseinander und ihre dauernden Grundlehren bei der wechselnden und zum Untergang bestimmten Hülle. Er schloß mit den begeisterten Worten: „Nein, unsere Hoffnung ist nicht hin; der wahre Israelglaube ist unerschütterlich, und mögen Stürme über ihn herziehen, und mögen alle Äxte an ihn gelegt werden, er trotzt jeglichem Versuche ihn zu stürzen. Wohl mag manches starr scheinen, aber unter dieser Erstarrung, in dieser Verwesung lebt ein Geist, der die Fesseln durchbricht und neu verjüngt, kräftig und verklärt steht auch die äußere Erscheinung dann wieder da. Das wird nun auf manches Hindernis stoßen und mancher Widerspruch wird sich erheben; aber immer traf die Wahrheit auf Hindernisse, immer hat das Gute, bis es herangereift, mit Widerspruch kämpfen müssen. Und wenn du deshalb zagen wolltest, mein Israelite, dann blicke hin auf die begeisterten Gottesmänner, welche in der Vorzeit aus deinem Schoße hervorgegangen sind, blicke hin auf deine Propheten, die zu ihrer Zeit häufig verspottet, dann ein Licht der Welt wurden. Töricht ist der Prophet, unsinnig der Mann des Geistes, rief man ihnen zu, aber dennoch waren sie unermüdlich in ihrem Kampfe gegen Sittenlosigkeit und Götzendienst und — sie siegten. O, so werden auch wir für die reinen Lehren Israels kämpfen und nicht von ihnen lassen, und die Form auch achten, in welcher der Geist sich darstellt, solange er in ihr sich darstellt. So werden auch wir zu dem herrlichen Ziele beitragen, das der Menscheit gesteckt ist: ‚und der Herr wird sein König über die ganze Erde; in jenen Tagen wird der Herr einer sein und sein Name einer.'

Die Predigt machte auf die versammelten Hörer einen ganz außerordentlichen Eindruck. Infolge davon wurde Geiger schon am 25. von dem Wahlkollegium, zu dem außer den 15 Mitgliedern des Obervorsteherkollegiums und 10 Stellvertretern 35 durch das Los gezogene Männer und zehn Sachverstän-

[1]) Breslau bei Friedländer 1838, wiederholt Nachgelassene Schriften I, 355—369.

dige berufen wurden (von diesen 70 Personen waren 57 erschienen), fast einstimmig (mit 56 von 57 Stimmen) zum Rabbinatsassessor und zweiten Rabbiner gewählt.

Am 27. Juli 1838 fand eine Sitzung des Vorstands in Gegenwart eines Justizkommissarius statt, in ihr erklärte Tiktin, „daß er die Wahl des Dr. Geiger nicht billige, weil er in seiner Zeitschrift die Religion angegriffen, und überhaupt wer eine Universität besucht hat, kein rabbinisches Amt bekleiden dürfe".

Von Geigers dankbaren Anhängern wurde ein glänzendes Fest veranstaltet, bei dem dem Gefeierten ein Ehrenpokal überreicht wurde, nebst einem Gedicht von Max Ring (geb. 1817), dem damals jugendlichen Studenten, der schon in jener Zeit neben seinem Fachstudium der Medizin der Dichtung huldigte, einem Gedicht, das mit der an die Predigt anklingenden Strophe schloß:

„Völker kommen, Völker schwinden,
Ewig steht in Gott die Welt.
Sei das Laub auch Spiel den Winden,
Wenn die Frucht nur reifend schwellt;
Mag die Zeit den Leib verzehren,
Wenn der Phönix neu ersteht."
Ewig lebt ein solches Lehren,
Nur was irdisch ist, vergeht[1]).

Die „Allgem. Z. d. J.", die sonst von Gastpredigten, Synagogeneinweihungen und ähnlichem zahlreiche Berichte zu bringen pflegte, erwähnte dieses aufsehenerregende Ereignis mit keinem Wort. Dagegen brachte sie am 8. August und zwar an der Spitze des Blattes ohne jede Gegenbemerkung der Redaktion folgende Notiz: „Wiesbaden, 1. August. Privatmitteilung. Da die „Allgem. Zeitung des Judentums" mehrere Artikel aus Frankfurter Blättern zu Ehren des von uns geschiedenen Herrn Dr. Geiger aufgenommen hat, so erlauben wir uns auch, sie um die Aufnahme der Bemerkung zu ersuchen, daß der Herr Dr. Geiger nicht freiwillig sich von uns getrennt, und daß dies der Erfolg von einer offenen Verletzung des Sabbathgesetzes gewesen, welche mit den Pflichten eines jüdischen Geistlichen nicht vereinbar sind." Wochenlang ist dann von Geiger keine Rede. Erst am 2. September brachte die Zeitung einen Artikel des Herausgebers, der mit den Worten beginnt: „Wir freuen uns endlich ein Gerücht in seiner ganzen Lügenhaftigkeit nachzuweisen, welches . . . . auch in unsere Zeitung sich eingedrängt hatte." Der Redakteur erwähnt, ihm sei eine Erklärung des Wiesbadener Vorstandes zugegangen, die er aber, weil sie aus Frankfurt und nicht aus Wiesbaden abgestempelt und nur mit einem Stückchen Siegel ohne Inschrift befestigt worden sei, nicht zum Abdruck bringe,

[1]) Alle die bisher erwähnten Tatsachen sind einer Broschüre Freunds 1838 entnommen, die an späterer Stelle zu erwähnen ist. Ferner sind schon hier benutzt die in anderem Zusammenhang genauer zu kennzeichnenden Streitschriften Geigers: „Die letzten zwei Jahre", „Ansprache an meine Gemeinde," ferner die zwei Berichte des Breslauer Obervorsteherkollegiums und die Entgegnungen Tiktins. Die Verse Rings sind zuerst gedruckt in Nachgelassene Schriften V, 139—140.

ehe er nicht eine offizielle Mitteilung des Wiesbadener Vorstandes erhalten habe. Solche Vorsicht übte der Redakteur gegenüber der Entlastung eines Gesinnungsgenossen, während er die Beschuldigung ohne weiteres aufgenommen hatte. Dem kurzen Artikel des Herausgebers folgte ein geharnischter Brief Gabriel Riessers, der die ganze Anklage Geigers als durchaus lügenhaft bezeichnete und auch von seiner einstimmigen Wahl in Breslau sprach. Erst am 11. Oktober wurde das vom 27. August datierte Schreiben des Wiesbadener Vorstands von der „A. Z. d. J." gebracht, und erst am 11. Dezember der Anfang einer begeisterten Besprechung des gottesdienstlichen Vortrags aus der Feder von M. Hess.

Nach dem glänzendem, ihm von seinen Anhängern gegebenen Fest begab sich Geiger alsbald nach Bielefeld, wo seine Braut bei ihrer dort verheirateten Schwester Franziska weilte. Dann kehrte er für einige Zeit nach seiner Heimat zurück, suchte aber schon im September Berlin auf, wo er zur Betreibung seiner Angelegenheiten fünf Vierteljahre zubringen mußte [1]).

Unmittelbar, nämlich nach der mit so großem Erfolg gehaltenen Predigt wandten sich die Orthodoxen, als deren Wortführer die Herren Löwenstein, Samosch, Cassierer und Davidson erscheinen, an den Breslauer Polizeipräsidenten und gleichzeitig an die Breslauer Regierung. Jener wies sie in einem Bescheide vom 31. August 1838 ab, indem er besonders die von den Anklägern hervorgehobenen Punkte: die Sprache des Redners sei deutsch, nicht jüdischdeutsch gewesen, er habe während des Gebetes die Hände flach gefaltet und den Blick nach oben gerichtet gehabt, sein Rock sei von schwarzem Sammt gewesen, am Halse habe er zwei weiße Leinwandläppchen getragen, als unbedeutend erklärte. Auch die Breslauer Regierung erwiderte (27. Oktober) auf eine von den Petenten am 28. August 1838 eingereichte Bittschrift: „daß der Keim künftiger Zerwürfnisse nicht gelegt und gepflegt werde", daß sie mit der durch den Polizeipräsidenten erfolgten Abweisung einverstanden sei.

Schon bevor dieser Bescheid erfolgte, waren die Orthodoxen an die höchsten Behörden des Staates gegangen.

Bei dieser Wendung an die Minister handelte es sich nicht mehr um die eine Predigt, sondern darum, die Bemühungen zu durchkreuzen, die darauf gerichtet waren, Geiger das preußische Staatsbürgerrecht zu gewähren, das die Voraussetzung seiner Stellung bildete. Bereits am 14. August richteten Löwenstein

[1]) Die meisten der folgenden Aktenstücke und einige wenige früher benutzten sind, wo nicht anderes bemerkt ist, dem Geheimen Staatsarchiv in Berlin sowie dem Archiv des Kultusministeriums „acta, Judensachen, Breslau Nr. 2 Vol. II bis VI", endlich dem Archiv des Ministeriums des Innern „ad Vol. I Judensachen, Stadt Breslau 32 fg." entnommen. Im Geheimen Staatsarchiv findet sich sehr wenig, das meiste im Kultusministerium. Da die beiden Minister, der des Innern und des Kultus, meist zusammen entschieden, infolgedessen sich gegenseitig die Abschriften und die Aktenstücke im Original zuschickten, so kommt es sehr häufig vor, daß die für das eine Ministerium bestimmten Sachen sich im Original oder in Abschriften in denen des andern befinden. Ich statte auch an dieser Stelle den hohen Behörden meinen ergebensten Dank für die Erlaubnis aus, die Akten benutzen zu dürfen. Einzelnes wenige, was in die damals gedruckten Streitschriften übergegangen ist, wird hier nicht besonders aufgeführt; die Quellen dieser Darstellung sind ausschließlich die vor mir noch niemals benutzten Akten.

und Genossen mit Beilegung eines Briefes von Tiktin an den Minister das Ersuchen, Geiger das Bürgerrecht nicht zu erteilen. Dieser ersten Petition schloß sich eine zweite des Cand. med. W. Davidson, der seitdem sehr häufig als Wortführer erscheint, vom 24. September an mit Hinweis auf das neueste Heft der Zeitschrift (IV. Band, 2. Heft), dessen Aufsatz den darin enthaltenen „Vorschlag über Ehesachen" und auf ein Schreiben Rapoports.

Dieses Schreiben Rapoports spielt in dem Streit eine so merkwürdige Rolle, daß von ihm und dem Schreiber mit einigen Worten gesprochen werden muß.

Salomo Löb Rapoport 1790—1867, ein bedeutender Kritiker, war einer der Begründer der Wissenschaft des Judentums. In scharfsinnigen Biographien würdigte er die Größen des Mittelalters, zeigte sich nicht blind gegen den Entwicklungsgang des Judentums, baute namentlich das Feld der älteren jüdischen Literatur an und erleuchtete im Gegensatz zu seinen östlichen Landsleuten die dunklen Gebiete mit scharfer Kritik. Kritische Tiefe, Scharfsinn, glänzende Gelehrsamkeit, ebenso frommer und edler Sinn wurden schon 1832 durch L. Zunz dem Meister nachgerühmt. Demgemäß wurde er unter den „Mitgliedern des Vereins" genannt, die die Wissenschaftliche Zeitschrift herausgaben, freilich nur im Bd. I, II, III. Allerdings rührt nur ein einziger Aufsatz von ihm her, „Beitrag zur Sacherklärung des Talmuds" (Bd. II S. 51—67). Aber der Ton und die Art der Zeitschrift mißfiel dem immer vorsichtiger werdenden Gelehrten immer mehr, so daß er sich zurückzog, und da er trotz einer von ihm versuchten Annäherung (1840) sich auch mit einem Gutachten gegen Geiger wandte (1842), so trat dieser später gegen ihn mit großer Bitterkeit auf, besaß aber Gerechtigkeit genug, die Verdienste des Polen zu würdigen[1]). Damals nun schrieb Rapoport an die Gemeinde in Krotoschin einen hebräischen Brief, dessen Hauptstellen von seinen Anhängern zuungunsten des ehemals Verbundenen, von dem er sich losgesagt hatte, immer und immer wieder verwendet wurden. Diese Stellen lauten:

„Meine Wege sind weit entfernt von den Personen, welche unserem reinen Gesetze gegenüber rufen 'reißet nieder, reißet nieder, bis auf den Grund' und ich weiß sicher, daß durch die Erschütterung des angegriffenen Gesetzes — was Gott verhüte — das ganze Religionsgebäude fallen müßte, sowie ich denn auch dem gelehrten Abraham Geiger in Wiesbaden, dem Haupte derer, die es gewaltig darauf anlegen, in seiner bisweilen erscheinenden Zeitschrift alles in der Religion mit der Wurzel auszureißen, geschrieben habe. Es ist dies ein gelehrter Mann, und darum schmerzt es um so tiefer, daß er von dem gebahnten Wege weichen will, den unser erleuchteter Lehrer Maimonides und die Gelehrten aller Zeiten bis auf Mendelssohn und Wessely herab ihm vorgezeichnet .... er (Geiger) stellte meinen Namen unter die Mitarbeiter seiner Zeitschrift, ohne mich zu befragen .... kaum fing ich an, seine Absicht zu erkennen.... so ersuchte ich ihn, aus seiner Zeitschrift meinen Namen als den eines Mitarbeiters

---

[1]) Vgl. Nachgelassene Schriften V, 83, 158, 163. Wissenschaftliche Zeitschrift VI, 92, 103. — Die erste Abwehr gegen Rapoport in der Wissenschaftlichen Zeitschrift IV, 473 ff. Die Würdigung (eine Parallele mit Eduard Kley in der j. Z. V, 242—251).

fortzulassen, er aber erfüllte mir jenen Wunsch nicht, und so entzog ich ihm meine Beiträge und war zu der Bekanntmachung genötigt, daß ich an allen den seit zwei Jahren von Geiger und Genossen erschienenen und künftig etwa noch erscheinenden Aufsätzen keinen Teil habe."

In diesem Schreiben finden sich manche Unrichtigkeiten. Eine wirkliche Aufforderung nämlich, ihn aus der Liste der Mitglieder des Vereins zu streichen, hat Rapoport niemals an Geiger gerichtet; er teilte ihm nur 1837 einige Bedenken gegen die Zeitschrift mit und erklärte, daß er — falls das Organ bei diesen Tendenzen beharren würde — nicht mehr teilnehmen könnte. Wie wenig ernst es ihm mit dieser Erklärung war, geht aber daraus hervor, daß er gleichzeitig mit dieser Erklärung weitere Beiträge einsendete, die er aufgenommen zu sehen wünschte. Von einer Aufforderung also, ihn zu streichen, und von einer Ungefälligkeit oder einer Ungeneigtheit, diesem Ansinnen zu genügen, kann durchaus keine Rede sein.

Erst am 30. September 1838 tat das Obervorsteherkollegium in Breslau den entscheidenden Schritt und ersuchte den Minister um die Gewährung der Naturalisation für seinen Kandidaten. Diese Petition übersandte der Minister des Innern v. Rochow seinem Kollegen dem Kultusminister Altenstein am 4. Oktober 1838 mit der Bemerkung: Er müsse sein Gutachten über die Reformpläne abwarten, ehe er selbst über Naturalisation einen Beschluß fasse. Einigen Notizen über den Kandidaten fügte er die Bemerkung hinzu: „Der Dr. G. hat sich mir persönlich vorgestellt und scheint ein feingebildeter, anständiger Mann zu sein." Und die weitere: „Wenn dem Dr. G. die nachgesuchte Naturalisation abgeschlagen wird, so hat er die Absicht, sie aus einem andern Titel nachzusuchen und bei einer preußischen Universität sich zu habilitieren. Da er sehr wohlhabend sein soll, so wird ihm alsdann das preußische Staatsbürgerrecht schwerlich vorenthalten werden können."

Wie wenig diese Mitteilungen den Tatsachen entsprachen, braucht nur kurz gezeigt zu werden. Geiger war von Haus aus durchaus unvermögend; der Berliner Aufenthalt, zu dessen Erleichterung vielleicht einzelne wohlhabende Breslauer beisteuerten, legte ihm viele Unkosten auf. An eine Habilitation dachte der Petent, der seinen Rabbinerberuf aufs höchste schätzte, im Ernst nicht. Eine solche wäre auch nach den damals herrschenden Bestimmungen völlig aussichtslos gewesen.

Die Breslauer Gegner, die kein Mittel scheuten, suchten ihrer Sache noch eine andere Stütze zu geben. Sie wußten, daß bei Friedrich Wilhelm III. und seinen Ratgebern p o l i t i s c h e Verdächtigungen außerordentlich viel vermochten. Deswegen erhoben sie in einer neuen, vom 6. Oktober 1838 datierten Bittschrift außer den schon früher erwähnten Anklagen die neue, „Geiger habe in Nassau in sehr zweideutigen politischen Verbindungen gelebt". Mit dieser unbegründeten Verdächtigung drangen sie indessen keineswegs durch. Schon einer der Räte des Ministeriums schrieb an den Rand der Bittschrift „hiervon ist in meiner Stellung in Frankfurt a. M. zu meiner Kenntnis nichts gekommen". Aber auch die angestellten Untersuchungen ergaben nichts, was diese Anklage rechtfertigte.

Denn die Minister taten nun auf Grund der Breslauer Bittschrift zweierlei: Sie suchten sich von Frankfurt und Nassau genauere Nachrichten zu verschaffen und forderten den Angeklagten selbst zu Äußerungen auf. Zunächst wurde der preußische Bundestagsgesandte v. Sydow in Frankfurt a. M. über Ruf und Gesinnungen des zum Breslauer Rabbiner Gewählten befragt. Er verbreitete sich ausführlich (29. November 1838) über die theologischen Ansichten des Beschuldigten, sandte die drei Bände der Wissenschaftlichen Zeitschrift ein, gab eine sehr merkwürdige Schilderung der Frankfurter Verhältnisse, erwähnte Hess, Creizenach, Johlson, Jost als Geigers Freunde und bemerkte u. a., daß von diesen und anderen der Plan erwogen würde, Geiger als Rabbiner nach Frankfurt zu ziehen, wogegen Rothschild und dessen Gesinnungsgenossen sich sehr wehrten. Er fügte diesem Bericht hinzu, daß auch die Frankfurter Gegner gegen den Charakter des Angeschuldigten nichts zu sagen wüßten, sondern seiner Lebensweise und seiner Gelehrsamkeit alle Gerechtigkeit widerfahren ließen. Diese Notizen Sydows beweisen, wie genau er unterrichtet war, denn wirklich dachten einige Frankfurter daran, ihren Landsmann für seine Heimat zu gewinnen, Er hatte sich schon früher zu der Stelle gemeldet, zog auch während der Berliner Wartezeit diese Meldung nicht zurück; der Senator Souchay, der Dezernent für jüdische Angelegenheiten der Freien Stadt, interessierte sich für ihn; den Versuchen, Stimmung für ihn zu machen, scheint aber wirklich besonders der alte Rothschild Widerstand entgegengesetzt zu haben, obwohl er sich einmal sehr lebhaft nach ihm bei seinem Bruder Heymann, der in dem Rothschildschen Bankhaus eine angesehene Stellung einnahm, erkundigte. Außer Sydow wurde der preußische Geschäftsträger in Darmstadt, Herr v. Redern[1]) beauftragt, bei dem Nassauischen Ministerium Erkundigungen einzuziehen. Zu dieser Einholung von Berichten aus Nassau fand sich die preußische Regierung um so mehr veranlaßt, als Davidson im Auftrag seiner Genossen das Schreiben der Nassauischen Gemeinden eingesendet hatte, die sich seinerzeit (vgl. oben S. 34) gegen Geigers Ernennung zum Nassauischen Landesrabbiner gewehrt hatten. Infolge dieses Auftrages wandte sich Redern an das Ministerium des Äußeren in Wiesbaden mit einem Schreiben, in dem er folgendes ausführte:

Geiger suche das preußische Staatsbürgerrecht nach und sei in Breslau zum Rabbinatsassessor gewählt: „Einem Teile der dortigen Judenschaft ist der Dr. Geiger indessen als ein Neuerer verdächtig geworden, der den Plan habe, das Judentum zu reformieren und namentlich die Aufhebung des jüdischen Zeremonialgesetzes zu bewirken." Er höre, daß trotz der Zufriedenheit der Wiesbadener Gemeinde seitens der nassauischen Regierung „sogar Verbote gegen seine Neuerungsversuche erlassen worden seien." Auch über die Frage seines Abganges seien die Meinungen verschieden. Daher erbitte der Minister ein Wort über die tieferen Gründe des Abganges des ehemaligen Wiesbadener Rabbiners und darüber, ob seine neologischen Bestrebungen die Aufmerksamkeit der Staatsregierung auf sich gezogen hätten.

---

[1]) Das folgende aus den schon früher erwähnten Akten des Wiesbadener Archivs mit manchen Ergänzungen aus den Materialien der preußischen Archive.

Das Ministerium antwortete am 28. November, daß Geiger nie herzoglicher, sondern Privatbeamter gewesen sei und daß „übrigens niemals Fälle vorgekommen seien, worin dessen Wirksamkeit als israelitischer Geistlicher und Religionslehrer das Mißfallen der herzoglichen Behörde erregt oder gar Verbote von seiten derselben veranlaßt hätten, daß vielmehr die von demselben getroffenen Anordnungen in bezug auf Gottesdienst und Religionsunterricht, soweit sie den herzoglichen Behörden kund geworden, von denselben gebilligt worden seien." Der Abgang Geigers von Wiesbaden sei „einesteils und zwar hauptsächlich durch die sich daselbst darstellende allzu entfernte Aussicht auf eine günstige ökonomische Lage, anderenteils durch ein soweit bekannt von ihm nicht verschuldetes an und für sich lediglich durch die Privatverhältnisse mit einigen hiesigen Juden entstandenes persönliches Zerwürfnis veranlaßt worden, welches die letzteren in ihrer Leidenschaftlichkeit nur durch bösen Willen und Unverstand in das Feld der religiösen Meinung herübergezogen haben. Von seiten der herzoglichen Behörden muß sein Austritt als ein Verlust für die religiöse Bildung der hiesigen Gemeinde angesehen werden."

Dieser eine Angriff war also sehr leicht abgeschlagen. Von weit größerer Wichtigkeit war es für die Behörden, über den religiösen Standpunkt des Angeschuldigten sich klar zu werden. Der zweite Schritt, der von ihnen unternommen wurde, bestand deshalb darin, den Kandidaten selbst zu hören. Er wurde daher zu einer Darlegung seines Standpunktes aufgefordert (30. Oktober 1838). Bevor er indessen seine Verteidigungsschrift niederschrieb, suchte er auch den Minister Altenstein auf. Über diese Audienz hat der Minister selbst und zwar auf ein Exemplar der Schrift von Wilhelm Freund „Die Rabbinatsassessorwahl in Breslau" (1838) folgendes notiert: „Ich habe mit dem Dr. Geiger ausführlich Rücksprache genommen. Er hat mir die Anlage (jene oben erwähnte als Manuskript gedruckte Broschüre) übergeben. Nach seinen bestimmten und zum Teil detaillierten Erklärungen beabsichtigt er keine bedenkliche Neuerung, hält selbst auf das Hebräische bei dem Gottesdienst. Ich halte seine Pläne wenigstens nicht für gefährlich. Etwas zuviel Vorsicht scheint vorzüglich bei der Aufnahme eines Ausländers sehr wichtig."

Nach einer recht kurzen Zeit, am 12. November, übersendete der Aufgeforderte seine gleich mitzuteilende „Äußerung" an den Minister mit folgendem Briefe:

> In der Anlage überreiche ich untertänig infolge hohen Reskripts vom 30. v. M. eine Äußerung auf die gegen mich angebrachte Anklage. Indem ich dankbar die Gnade anerkenne, welche mir durch Mitteilung des Promemoria-Extraktes geworden ist, hege ich zugleich die Hoffnung, daß Euer Exzellenz und ein hohes Ministerium die Überzeugung von der Grundlosigkeit jener Anklagen gegen meine jüdische Rechtgläubigkeit haben werden, auch durch die von mir ehrerbietigst abgegebene Erklärung höchstdenselben die Gewißheit geworden sein wird, wie es gar nicht meine Tendenz ist, Neuerungen in dem jüdischen Ritus zu bewirken. Es ist vielmehr, wie ich glaube, dargetan, daß es mein Streben ist, auf demjenigen Wege, welchen die Synagoge von jeher gegangen, mit Gottes Hülfe fortzufahren

und daß endlich die Behauptung, es würden durch meine Ansichten jüdische Sekten hervorgerufen werden, sich in die Hoffnung umkehren dürfte, daß durch einen ernsten, lebendigen religiösen Sinn die entfernten Gemüter der positiven Religion nur mehr und wieder zugewandt werden können. So lebe ich auch der frohen Zuversicht, daß ein hohes Ministerium bei dem von der jüdischen Gemeinde in Breslau für mich angebrachten Gesuche gegen meine Niederlassung in dem königlich preußischen Staate von jener Seite kein Hindernis finden werde. Inbetreff der Störung, welche mir in meiner Lage und in meinem Berufe durch die in Rede stehende Anklage bereits geworden ist, erlaube ich mir nur noch bei der allbekannten Humanität und Intelligenz der höchsten preußischen Staatsbehörden die untertänige Bitte, gnädigst dieser Angelegenheit baldige Aufmerksamkeit zuzuwenden und sowohl die Widersacher der jüdischen Gemeinde in Breslau, sowie die meinigen abweisen zu wollen. Als getreuer Untertan seiner Königlichen Majestät werde ich sodann stets, wie schon jetzt mit der tiefsten Verehrung verharren

Euer Exzellenz und eines hohen
Ministerii
gehorsamst untertäniger
Abraham Geiger, Heiligegeiststr. 36, I.

Die „Äußerung“ ist ein fundamentales Aktenstück; da sie aber schon zweimal gedruckt worden ist, braucht sie hier nur kurz erwähnt zu werden[1]). Die Denkschrift wurde im Ministerium sorgfältig gelesen. Viele Stellen daraus sind einmal oder zweimal mit Bleistift angestrichen oder unterstrichen. Nur an einer einzigen Stelle jedoch findet sich eine Randbemerkung. Gegen den Schluß, wo es heißt, „Abwendung von allem positiven Glauben“ hat einer der Räte, wenn nicht etwa der Minister selbst, die Bemerkung gemacht, „wenn er nicht so seinen Schwung zum Christentum begönne“.

Man hätte denken sollen, daß mit dieser wuchtigen Auseinandersetzung, derengleichen wohl noch niemals von einem jüdischen Geistlichen der Staatsbehörde übergeben worden war, die Sache zugunsten des Petenten entschieden worden wäre. Aber gerade jetzt ging der Streit erst recht los. Ein unmittelbarer Bescheid auf die Denkschrift wurde überhaupt nicht erteilt, weil vorher noch die Antwort der Breslauer Regierung erwartet wurde, deren langes Ausbleiben mehrfache Mahnungen seitens der Oberbehörde notwendig machte.

---

[1]) Die letzten zwei Jahre, Sendschreiben an einen befreundeten Rabbiner, Breslau M. Friedländer 1840. Die Schrift ist wiederholt Nachgelassene Schriften Bd. I; unsere Denkschrift S. 7—23. In diesem Abdrucke fehlt die Unterschrift und das Datum, die sich im Original finden, besonders die wichtigen am Rand stehenden Hindeutungen auf den Inhalt der einzelnen Ausführungen. Das Original, offenbar nach einem Konzept gemacht, zeigt eine ziemliche Anzahl kleiner Abweichungen, hauptsächlich stilistischer Art. Diese Eingabe ist übrigens im Gegensatz zu dem oben abgedruckten Briefe und auch den später zu erwähnenden nicht eigenhändig, sondern von Schreiberhand geschrieben.

Da der erwartungsvoll einer ministeriellen Entscheidung Entgegensehende von dem Grunde der Zögerung keine Kenntnis hatte, so erbat er eine neue Audienz bei dem Minister mit folgendem Briefe (8. Februar 1839):

„Euer Exzellenz wagt der gehorsamst Unterzeichnete ein zweitesmal mit der ergebensten Bitte zu belästigen, daß es Euer Exzellenz gefallen möge, ihm gestatten zu wollen, daß er in einer ihm gnädig zu erteilenden Audienz über einige Umstände nähere Aufklärung gebe, die vielleicht geeignet sein möchten, die Entscheidung seiner Angelegenheit zu beschleunigen. Daß der gehorsamst Unterzeichnete eine solche Beschleunigung sehnlichst wünscht, werden Euer Exzellenz durch den Umstand für erklärlich finden, daß ich nun bereits fünf Monate hier zubringe, entrissen dem amtlichen Leben, dem ich, indem es meinem innersten Streben entspricht, mit voller Seele ergeben bin, durch das Prekäre meines hiesigen Aufenthalts zugleich einem wahren wissenschaftlichen Studium entzogen und dabei zu einem für mich großen Kostenaufwande genötigt. Euer Exzellenz haben mir bei der ersten Audienz, welche ich zu erhalten so glücklich war, einen zu großen Beweis von hochderselben altbekannter Leutseligkeit gegeben, als daß ich es nicht wagen sollte, auf die gnädige Willfahrung meiner ergebensten Bitte zu hoffen.

Womit ich die Ehre habe in tiefster Ehrerbietung zu sein

Euer Exzellenz ergebenster Diener

Dr. Abraham Geiger, Rabbiner.

Darauf erhielt der Petent den Bescheid (28. Februar), daß die Angelegenheit nach dem Eingang des Berichtes der Breslauer Regierung entschieden werden würde. Die erbetene Audienz scheint nicht bewilligt worden zu sein.

Eine besondere Schwierigkeit lag jedoch nicht in dem Ausbleiben der Antwort aus Breslau, sondern in der Meinungsverschiedenheit der beiden bestimmenden Minister. Während Rochow, der bekannte Gegner aller freisinnigen Bestrebungen, der seine Anschauungen z. B. in den Verfolgungen des jungen Deutschlands so entschieden gezeigt hatte, auch für die Abweisung dieses Petenten war, hatte der kluge und gebildete Altenstein Sympathie für den Bittsteller und seine Richtung. Doch schien es, als wenn der Letztere als der Schwächere sich dem Andringen seines Kollegen zu fügen bereit wäre.

Dies geht hervor aus einem Schreiben des Ministers des Innern an den des Kultus vom 7. März 1839. Er übersendete darin einen neuen Protest Davidsons, wies auf die mehrfach angeführte Kabinettsorder vom Jahre 1823 hin und führte aus, daß mit ihr weder der gottesdienstliche Vortrag Geigers noch seine Ansichten zu vereinen seien, so daß er, der Minister, die Naturalisation in keiner Weise befürworten könne. Darauf antwortete Altenstein am 30. März zwar zunächst abwehrend: Geiger sei nach den eingeholten Zeugnissen „ein Mann, der weit entfernt die Anfeindungen, welche er erfahren, zu verdienen, vielmehr der sittlichen Hebung der Juden, die gerade in Breslau auf sehr niedriger Stufe

stehen, förderlich sein könne", verstand sich aber doch zu dem Zugeständnis, daß auf der andern Seite freilich Vorsicht geboten sei, weil der Petent Ausländer sei. Geiger sei wie alle gebildeten Juden gegen den Talmudismus. Sein Auftreten gegen die Zeremonialgesetze sei nicht gefährlich. „Die Richtung selbst trägt aber in sich keine Gewähr, wo man eine solche verlangen darf, und es tritt schon jetzt eine Spaltung unter den Juden als Faktum hervor: Ich kann mich daher mit der im Schreiben vom 7. geäußerten Ansicht nur um so mehr einverstanden erklären, als der dermalige Stand unserer Gesetzgebung überhaupt dem Prinzipe, welches der Geiger verfolgt, entgegen ist."

Vermutlich hatten die Orthodoxen von diesem günstigen Winde, der für sie in dem Ministerium wehte, Kunde bekommen. Denn sie, und zwar wieder Davidson in ihrem Namen, wandten sich am 28. März 1839 direkt an den König. Sie sprachen „im Namen vieler hundert jüdischer Familien" das Verlangen aus, Geiger abzuweisen, „den herkömmlichen Kultus vor den Gefahren der Sektiererei und des Spottes jüdischer Neologen zu schützen." (Diese Angabe „viele hundert jüdische Familien" war eine grenzenlose Übertreibung, wie sich aus der Petition Davidsons selbst ergibt. Dort nennt er nämlich seine Auftraggeber; es sind nicht nur nicht viele Hunderte, sondern nicht einmal einhundert, vielmehr genau 77. Die darin genannten sind meist Kaufleute, Kommissare, kein einziger Arzt, Jurist oder Gelehrter ist darunter; an der Spitze steht Rafael I. Löwenstein, königl. Lotterie-Obereinnehmer, zurzeit Obervorsteher.)

Eine direkte Antwort vom König erhielten die Bittsteller nicht. Sie wurden vielmehr durch den Minister beschieden (11. April): sie sollten die Entscheidung abwarten, es sei kein Grund zu Besorgnissen vorhanden, „da der König allen Maßregeln gewiß fremd bleiben wird, die ihrem Ritus irgend Gefahr bringen könnten."

Für Geiger war die Situation geradezu unerträglich: Aus den Tagen, die er in Berlin zubringen zu müssen geglaubt hatte, waren Wochen und Monate geworden. Die Sache war kaum um einen Schritt weitergerückt. Ja, es schien fast, als wenn die Stimmung zu seinen Ungunsten umgeschlagen wäre. Er lebte fern von seiner Braut, ohne Wirksamkeit, an einem fremden, ihm unsympathischen, zudem recht teuren Orte. Daher ist es wohl begreiflich, wenn er voll Unruhe ein neues Schreiben an den Kultusminister richtete, für dessen Sympathie er bestimmte Anhaltspunkte zu besitzen glaubte. In diesem Schreiben (11. April 1839) heißt es: „In der amtlichen Tätigkeit meinen Beruf und die Befriedigung meiner innigsten Wünsche empfindend, sehe ich der günstigen Entscheidung um so mehr vertrauensvoll entgegen, da die sorgfältigste Untersuchung ergeben haben wird, daß mein Streben ein wahrhaft positives und des jüdischen Geistlichen würdiges ist, während diejenigen, welche sich mir als Widersacher gegenüberstellen, teils in Unwissenheit und Unkenntnis meiner und meines Strebens befangen sind — was sich diesen selbst bald nach Antritt meiner Stelle zeigen wird —, teils aber in unwürdiger Absicht und mit unwürdigen Mitteln verfahren. Diese innere Gewißheit belebt mich auch während des peinlichen Harrens, dem ich bisher unterworfen war, mit der unerschütterlichen Hoffnung,

daß die hohe Einsicht und Gerechtigkeit der höchsten Behörden sowie die Seiner Majestät des Königs doch zuletzt dem Rechte seine Ansprüche zuerkennen werden. Sollten jedoch anderweitige mir unbekannte Umstände vorhanden sein, welche meine Hoffnung unbegründet machen, so werde ich auch darin mich fügen und den Glauben mitnehmen, daß es Verhältnisse gibt, in welchen auch ein wohlbegründeter Anspruch zurücktreten muß, daß aber ich nicht im geringsten dieses Mißlingen mir selbst zuzuschreiben habe."

Am Schluß des Briefes bittet er um recht baldige Entscheidung, „da eine lange peinliche Ungewißheit lähmend einwirkt, und mich am Ende bis zur Untauglichkeit mürbe machen kann." Aber die amtlichen Stellen ließen sich durch diese bewegliche Klage nicht aus ihrer Ruhe bringen. Der Briefschreiber wurde zunächst beschieden, die Entscheidung des Ministers des Innern abzuwarten (25. April).

Dieser hatte unterdessen den Bericht der Breslauer Regierung erhalten, in dem die Naturalisation befürwortet war. Er jedoch konnte sich dazu nicht entschließen. Am 12. Mai meldete er seinem Kollegen, er müsse bis jetzt noch Bedenken tragen, die vorgeschlagene Naturalisation seinerseits zu empfehlen. Gelehrsamkeit und Unbescholtenheit des Schreibers sei unbestritten, aber es sei ein Protest der Gegner gegen die Giltigkeit der Wahl vorhanden, deshalb müsse diese Giltigkeit erst vorher erwiesen werden. Kurz vorher am 7. Mai hatte er seinem Ministerkollegen gemeldet, „es kommt hierbei m. E. weniger darauf an, ob die religiösen Ansichten des G. wirklich orthodox sind, als darauf, daß die Judenschaft ihn für einen Reformer hält, an seinen Namen und seine Autorität schismatische Bestrebungen knüpft, zu deren Unterdrückung ich verpflichtet bin."

Mit der Zurückweisung jenes Protestes gegen die Giltigkeit der Wahl hatten die Wählenden und der Gewählte leichtes Spiel. Jene übersandten eine Darstellung des Vorgangs am 6. Juli, dieser hatte eine solche bereits am 17. Mai eingesendet; beide Darstellungen wurden der Breslauer Regierung zum Bericht übergeben. Das Gleiche erfolgte mit einer Petition des Davidson vom 24. Juni 1839, die an den König direkt gesendet worden war. Freilich waren die Minister über solche Umgehung ihrer Autorität erbittert, so daß Davidson von ihnen am 9. Juli 1839 gründlich zurechtgewiesen wurde, „daß weder Ihnen noch Ihren Konstituenten irgendeine Meinungsäußerung darüber gebührt, ob der Geiger naturalisiert und folglich die Erlaubnis sich in dem ganzen Umfange der alten Provinzen niederzulassen, erhalten solle." Trotzdem schickte Davidson am 4. August 1839 eine neue Petition an beide Minister, „den unserm zeitlichen und ewigen Wohle gefahrdrohenden, der Neologie überwiesenen Dr. A. G. von uns entfernt zu halten." Während er keine direkte Antwort erhielt, wurde Geiger, der am 30. Juli 1839 nun bereits zum dritten Male um eine baldige Entscheidung nachsuchte, dahin beschieden, daß der Bericht der Breslauer Regierung noch nicht eingetroffen sei. Die Berliner Sendung war durch eine fehlerhafte Besorgung der Post verspätet eingetroffen, so daß die Breslauer Regierung am 17. August um eine achtwöchige Nachfrist ersuchte und eine solche gewährt erhielt. Infolgedessen konnte ein viertes Schreiben

Geigers vom 4. September 1839 nur mit der üblichen Formel beantwortet werden. Statt acht Wochen brauchte die Breslauer Regierung allerdings nur etwa sechs, denn am 28. September meldete Altenstein an Rochow: daß der Bericht der Breslauer Regierung eingetroffen sei, daraus ergebe sich, daß die Wahl des Bittstellers rechtmäßig erfolgt sei. Für die Ministerien handle es sich nicht mehr um die Rechtgläubigkeit, sondern nur um die formelle Gültigkeit der Wahl. Merkwürdigerweise stellte sich auch Rochow auf diesen Standpunkt, d. h. beide Minister, die trotz verschiedener Beurteilung der Persönlichkeit und Ansicht des Petenten seinen Standpunkt mißbilligten, lehnten es ab, über diesen zu urteilen, und stellten einen Antrag nur auf Grund der erwiesenen Tatsache, daß die Wahl rechtmäßig erfolgt sei. Am 5. November nämlich ging ein gemeinsamer Bericht des Ministeriums des Innern und des Kultus an den König ab des Inhalts: daß die Wahl Geigers legal erfolgt sei, daß der Vorstand bei dieser Wahl alle Vorsicht angewandt habe; nur weil Geiger Ausländer sei, fragten sie an, ob der König die Ausfertigung des Naturalisationspatentes gestatte. Daraufhin erfolgte die königliche Kabinettsordre vom 19. November: „Ich genehmige auf Ihren Bericht, daß dem Dr. G. das Naturalisationspatent auf dem gewöhnlichen Stempelbogen erteilt werde.“ Geiger und die Breslauer Regierung erhielten am 12. Dezember Mitteilung von der bedeutungsvollen Entscheidung.

Ob die Gegenpartei diese Entscheidung nicht schnell genug erfuhr, oder ob sie so kühn war, nach Erteilung der Naturalisation die Ernennung zum Rabbiner hindern zu wollen, bleibe dahingestellt, jedenfalls schickte sie am 17. Dezember 1839 eine neue Petition unter Einsendung des Schreibens von Tiktin, eines Briefes der zwölf nassauischen Gemeindevorsteher und einer nochmaligen Abschrift des früher gewürdigten Briefes von Rapoport. Die beiden letzteren bedürfen keiner weiteren Ausführung. Das Schreiben Tiktins enthielt die Stelle: „Geiger und die modernen Rabbiner in Süddeutschland könnten zu keiner rabbinischen Funktion zugelassen werden, da sie unsere Religion erschüttern und sich sogar erkühnen, so manche uns heilige Zeremoniell (!) Gesetze in ihren Zeitschriften zu verhöhnen.“ Diese Bittschrift jedoch wurde am 25. Januar 1840 als gegenstandslos abgelehnt.

Sehr merkwürdig bleibt, daß die Minister die Entscheidung über die religiöse Stellung Geigers, in deren Verwerfung sie einig waren, schließlich völlig ablehnten, daß also die Sache, die dem Angeschuldigten schwere Gefahr zu bereiten schien, einfach ausgeschaltet wurde. Es wäre denkbar, daß in dieser Angelegenheit der gewichtige Einfluß Alexanders v. Humboldt eine Wendung herbeigeführt hätte. Daß in den Akten sein Name nicht vorkommt, würde nicht dagegen sprechen. Die nahen Beziehungen Humboldts zum Hofe, besonders auch zu Altenstein, machen eine derartige Einwirkung wohl möglich. Sicher ist, daß mein Vater oft erzählte, Humboldt habe sich für seine Angelegenheit interessiert und die günstige Entscheidung herbeigeführt. So endete der erste Akt des denkwürdigen Unternehmens.

Das Leben in Berlin vom August 1838 bis zum Dezember 1839 hatte sich für den Einsamen und Harrenden nicht eben erfreulich gestaltet. Die Ge-

meindezustände in der Hauptstadt erschienen ihm in höchstem Grade unerfreulich. Kein freier Luftzug wurde bemerkt. Die mehrfach angeführte Kabinettsordre vom Jahre 1823, die speziell für Berlin erlassen worden war, wurde in der Hauptstadt mit besonderer Strenge gehandhabt; sie hinderte jede, auch die geringste Modernisierung des Kultus und hielt die Gebildeten von der Synagoge zurück, entfernte sie geradezu daraus. Die große Taufbewegung, die am Ende des 18. Jahrhunderts begonnen hatte, hielt noch an. Die Indolenz war grenzenlos. Die Stellung des Rabbiners entsprach der eines „Koscherwächters" nach dem verächtlichen Worte, das von einem der Führer der Gemeinde am Anfang des Jahrhunderts gesprochen worden war.

Mit den hervorragenden Männern des damaligen jüdischen Berlin, zum Beispiel M. Veit, besaß Geiger wenig oder gar keine Fühlung. Die Halbheit, die gerade den Gebildetsten eignete, volle Modernität in Wissenschaft und Leben, dagegen ein romantisches Schwelgen in der Vergangenheit, das ein Behagen darin fand, Gebräuche und Zustände ganz beim Alten zu lassen, widerte ihn an. Er hat selbst oft erzählt, daß er einmal mit einem der maßgebenden Männer in ein Gespräch geraten sei, in dem dieser seine Ansichten auseinandergesetzt habe, was für einen Rabbiner man für Berlin brauche, so daß Geiger endlich geärgert durch die widersprechenden, völlig unvereinbaren Forderungen ausgerufen habe: Sie wollen einen Mann im Kaftan, der sich modern kleide, und einen mit schönem Vollbart, der rasiert sei.

Auch literarische Kreise lernte er kennen, fand aber an ihnen kein Behagen. Nach seinen Erzählungen hat er einmal Bettine von Arnim gesehen, aber einen mehr unangenehmen, als angenehmen Eindruck dieser seltsamen Persönlichkeit empfangen. Einzelne christliche Gelehrte lernte er kennen: die Theologen Vatke und George; den ersteren charakterisierte er als tüchtig, den letzteren als „recht wacker". (J. K. W. Vatke 1806—1882 war der berühmte freisinnige Theologe Hegelscher Richtung, der 1835 den ersten Band seiner groß angelegten „biblischen Theologie" herausgegeben hatte. J. P. L. George 1811—1872 hatte durch seine Schrift: „Die alten jüdischen Feste" 1836 zur Klärung der Ansichten Geigers beigetragen.). Er machte sodann die Bekanntschaft des Geographen Ritter und des Philosophen Trendelenburg, von dem er bemerkte, „er ginge gern mit ihm um"; und doch bezieht sich wohl auf sie alle das bittere Wort, das er einmal von Berlin aus schrieb, „die Professoren nehmen mich auf, wie einen Studenten."

Auch von der jüdischen Gesellschaft hatte er wenig. Der Umstand, daß der der Neologie Angeklagte die Speisegesetze beobachtete, hinderte den geselligen Verkehr mit Andersgewohnten; auch hatte er zu klagen, daß Private, denen er auf Grund von Empfehlungen Besuche machte, diese kaum erwiderten. Den einzigen erquicklichen Umgang boten L. Zunz und dessen feinsinnige und herzensgute Gattin. Die schon früher gepflogenen gelehrten Beziehungen wurden nun durch persönliche gefestigt, die fast ein Menschenalter überdauerten. Die Verschiedenheit des religiösen Standpunktes vermochte in dem einen die Verehrung für den Meister, in dem andern die herzliche Anerkennung der vielseitigen großen Begabung des Jüngeren nicht zu unterdrücken. Sonst

verkehrte der Ungeduldige nur mit wenigen jüngeren Männern, vielleicht einzelnen Vertretern jüdisch-wissenschaftlicher Bestrebungen, besonders mit jüngeren jüdischen Studenten aus anderen Fakultäten, z. B. dem schon genannten Max Ring und dem später als Politiker bekannt gewordenen H. B. Oppenheim.

Während dieser 15 Monate wurde ein reger Briefwechsel geführt, von dem sich freilich wenig Proben erhalten haben. Der Briefwechsel mit der Braut ist, wie schon früher angegeben wurde, vernichtet worden. Die Briefe an die Seinen, die in dem großen Kampfe durchaus nicht auf seiner Seite standen, sind mir erst vom Jahre 1841 an zugänglich; von den an die Freunde gerichteten hat sich nur je ein Brief an J. Dernburg und J. Auerbach und mehrere an M. A. Stern erhalten.

Daß die wissenschaftliche Arbeit in dieser langen, an Aufregungen reichen Zeit nicht sonderlich gefördert wurde, ist natürlich. Als Ausbeute der Berliner Zeit erschien die Sammlung Melo Chofnajim, hebräische Texte und literarhistorische Untersuchungen enthaltend, und das dritte und letzte Heft des vierten Bandes der Wissenschaftlichen Zeitschrift.

Die Schrift Melo Chofnajim enthält den hebräischen Text eines Briefes des Josef Salomo ben Elia del Medigo aus Kandia an den Karäer Serach ben Nathan aus Troki. Dem hebräischen Text geht eine gleichfalls hebräisch geschriebene Vorrede voran, die mit einem Akrostichon auf Abraham schließt; darauf folgt ein hebräisches Gedicht L. Landshuths zum Preise Geigers. Der deutschen Übersetzung, die mit sehr viel gelehrten Anmerkungen begleitet ist, geht ein deutsches Vorwort und eine deutsche Einleitung voran. Die letztere, eine größere Abhandlung „Zum Verständnis Josef Salomo del Medigos" verweilt in ihren Hauptabschnitten mit sichtlicher Teilnahme bei dem Helden, der als ein „Großer" gefeiert wird. Das Vorwort (unterzeichnet Berlin, 16. Dezember 1839) nimmt auf die Ereignisse der letzten Zeit Bezug, entschuldigt z. B., daß der unstete Held einen unsteten Biographen gefunden. Außer dem übersetzten Stücke werden noch sieben Nummern im hebräischen Original mitgeteilt, Analekten, die aus verschiedenen Bibliotheken zusammengerafft waren, seltene Stücke, unter denen Maimonides, Jehuda Halevi, Prophiat Duran mit seinem Briefe an einen Abtrünnigen vertreten waren. Charakteristisch für diese gelehrte und saubere Arbeit ist besonders der Umstand, daß der Herausgeber damit ein Werk der Wohltätigkeit übte. Denn er übergab seine ganze mühevolle Arbeit einem Herrn W. Wilzig, der auch als Herausgeber des Ganzen zeichnete, und gestattete diesem, die ernste Arbeit vieler Wochen zu seinen Gunsten zu verkaufen. Wie wenig übrigens diese Sammlung ein Nebenwerk war, etwa zufällig entstanden und schnell vergessen, wie sie vielmehr aus dem eigensten Studiengebiet des Autors hervorgegangen, zeigt sich in dem Umstande, daß das Handexemplar des Verfassers mit nachträglichen Zusätzen und Berichtigungen vollgefüllt ist. Er dachte sogar später an eine neue Bearbeitung (1859) und unterhielt zu diesem Zwecke eine interessante Korrespondenz mit Eduard Cahen d'Anvers, der sich rühmte, ein Nachkomme del Medigos zu sein.

Die Hauptarbeit des Jahres 1839 ist das 3. Heft des 4. Bandes der Zeitschrift. Die Hauptarbeit: denn nur der vom 13. Juni 1838 datierte wichtige Aufsatz: „Die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen der Schriftsteller und der Rabbiner", von dem oben S. 47 die Rede war, stammt noch aus Wiesbaden; alles übrige ist in Berlin geschrieben. Er besteht aus Rezensionen, kleineren wissenschaftlichen Mitteilungen und einer Zeitschriftenschau. Die wissenschaftlichen Mitteilungen enthielten Stücke aus Handschriften, die L. Zunz hilfreich dargeliehen hatte, z. B. das schon in Melo Chofnajim verwertete Schreiben des Prophiat Duran an einen Abtrünnigen. Die Rezensionen beschäftigten sich anerkennend mit den biblischen Dichtungen Kraffts, eines protestantischen Pfarrers in Ansbach, heftig abwehrend mit Hambergers Übersetzung von de Rossi und den Schriften von S. R. Hirsch. Die erstere tadelte mit der größten Schärfe die Oberflächlichkeit des Verfassers und wies seine Unkenntnis des Italienischen und seine absichtlichen Entstellungen auf. Dem ehemaligen Freunde aber wurde „Gedankenlosigkeit, Intoleranz, spielende Willkürlichkeit" vorgeworfen. Dieselbe Schärfe, die in diesen Rezensionen herrscht, tritt auch in der Zeitschriftenschau hervor. Die Unbedeutendheit, Gesinnungslosigkeit, mindestens Oberflächlichkeit jener Unternehmungen wurde heftig getadelt. Auch der eigenen Zeitschrift wurde ausführlich gedacht und zugleich ein vorläufiger Abschied von ihr genommen. Es war kein erzwungener. Der Herausgeber verzichtete vielmehr, obgleich sein Schlußheft namentlich in Frankfurt großen Beifall gefunden hatte, freiwillig auf dies Unternehmen, teils weil es ihm zu viel Korrespondenzen verursachte, teils weil es ihn von zwei größeren Werken abzog, die er vorbereitete, einer Einführung in die Mischna und einem Werk über Maimonides.

Als er von Berlin schied, konnte er schreiben: „Für mich beginnt eine neue Epoche. Bin ich wirklich ein Moment des gegenwärtigen Jahrhunderts, so muß auch dieses etwas davon verspüren."

IV. Kapitel.

Breslau 1840—1844.[1])

Am 24. Dezember 1839 traf Geiger wieder in Breslau ein. Unmittelbar darauf trat er sein Amt als Rabbinatsassessor und zweiter Rabbiner der Gemeinde an. In seiner am 2. Januar 1840 ausgefertigten Bestallung wurde er verpflichtet, jeden Sabbat einen religiösen Vortrag zu halten, die Unterrichtsanstalten der Gemeinde zu beaufsichtigen, vornehmlich für den Religionsunterricht zu sorgen, wurde aber für die ersten zwei Jahre von allen Ritualentscheidungen befreit. Die Anstellung war eine lebenslängliche. Das Gehalt war zunächst auf 800 Taler festgesetzt, von denen 400 durch den Vorstand, 400 durch diejenigen Gemeindemitglieder, die sich dazu verpflichtet hatten, aufgebracht wurden; außerdem erhielt der Rabbiner den ihm gebührenden Anteil an dem sogen. „Rechasch“ (Stolgebühren für Trauungen).

Fünf Jahre nach der Anstellung (1845) wurde das Gehalt auf 1000 Taler erhöht, 1856 bei der Neuordnung der Gemeindeverhältnisse neu bestimmt.

Daß Geiger diese definitive Anstellung in Breslau nicht für eine Episode hielt, sondern als den Anfang eines wichtigen Lebensabschnittes betrachtete, geht aus dem Umstande hervor, daß er mit der Ankunft in der Hauptstadt Schlesiens (24. Dezember 1839) eine Agenda begann, die an Stelle des bisher, freilich zuletzt sehr flüchtig geführten Tagebuches trat. Diese Agenda, die außer wichtigen Familiennachrichten (Geburt der Kinder, Reisen und ähnliches) fast ausschließlich Amtshandlungen: Predigten, Vereidigungen, Trauungen, Sühneversuche, Konfirmationen, Beschneidungen, Beerdigungen, verzeichnet, ist für das Folgende die sicherste Quelle.

Die Fülle der Amtshandlungen während der Zeit der Breslauer Wirksamkeit ist erstaunlich. In dem ersten Jahre 1840 wurden 39 Predigten, 19 Er-

[1]) Die Ereignisse dieses Kapitels führen, wie namentlich aus dem Schluß ersichtlich ist, bis in das Jahr 1853; doch habe ich als Überschrift absichtlich die Jahreszahl 1844 gewählt, um anzudeuten, daß es sich in diesem Abschnitt lediglich um den Streit Geiger/Tiktin handelt. Dieser ist mit dem Beschluß des Ministeriums 26. Oktober 1844 beendet, der die Wahl des jungen Tiktin für ungültig erklärt. Was danach folgt, ist ein Nachspiel, dessen Schluß, die Verleihung des Titels an Tiktin, streng genommen nicht in eine Biographie Geigers gehört. Wenn ich es doch aufnahm, so geschah es, weil ich eine lehrreiche, bisher völlig unbekannte Darstellung nach archivalischen Materialien geben konnte; eine solche fand aber naturgemäß ihren richtigen Platz im Anschluß an die Tiktinschen Streitigkeiten.

klärungen der Sprüche der Väter am Sonnabend nachmittag, 6 Geschichtsvorträge gehalten. Im zweiten Jahre 1841 sind 47 Predigten in Breslau verzeichnet, dazu 2 in Schwerin, je eine in Hultschin, Teschen[1]), Oppeln, 10 Geschichtsvorträge, vom 3. Mai an zweimal wöchentlich, Montag und Mittwoch, Vorlesung über chaldäische Sprache und Literatur, dreizehnmal Erklärungen der Sprüche der Väter. Die große Zahl der Predigten, dreimal im Monat (am 4. Sabbath war Pause) wurde fast während der ganzen Breslauer Amtszeit beibehalten. Seit 1844 trat der Unterricht in der Religionsschule (4—8 Stunden wöchentlich), die Leitung dieser Anstalt, die Herausgabe jährlicher Programme und die jährlich einmal stattfindende Konfirmation hinzu. Im Jahre 1844 waren z. B. 21 Leichenbegleitungen und 14 Trauungen, und auch die Zahl dieser Amtshandlungen steigerte sich von Jahr zu Jahr; die Vorträge immer über neue Themata zumeist aus dem Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur, aber auch über die Sprache der Mischna wurden jahrelang fortgesetzt.

Von den Predigten des ersten Amtsjahres sind zwei gedruckt und zwar die vom 7. März und die vom 15. Oktober 1840. Die letztere beginnt mit einem von dem Redner verfaßten und vorgetragenen hebräischen Gebete. Die erste erinnert an das Edikt vom 11. März 1812, die zweite ist die Predigt am Geburts- und Huldigungstage des Königs Friedrich Wilhelms IV., auf dessen Regierungsantritt man große Hoffnungen setzte.

Jene mahnte die Zuhörer daran, daß sie durch das Edikt, das ihnen staatsbürgerliche Rechte verliehen hatte, zu einer Gemeinde geworden seien, daß die bisher zwangsweise dem Handel zugetriebenen Juden sich seitdem anderen Gewerben und anderen Beschäftigungen zuwenden durften und daß infolge dieses Gesetzes der Haß der Andersgläubigen, der früher auf die Juden gewälzt worden war, allmählich geschwunden sei. Der Redner forderte die Zuhörer auf, nicht nur dem Könige Dank zu weihen für diese Wohltat, sondern ernst an sich zu arbeiten, um noch größere Segnungen, ja die volle Freiheit zu verdienen.

Die zweite Rede begrüßt den neuen König. Sie preist die Amnestie, die er als eine seiner ersten Regierungsakte unterzeichnet hatte, spielt auf die schönen Worte, die der Monarch bei seiner Krönung gesprochen, an, äußert eine frohe Stimmung, mit Anspielung auf die Anrede des Königs an die jüdischen Ab-

[1]) Auf diese Predigt in Teschen bezieht sich wohl folgende Notiz, auf die mich mein Freund Alfred Stern hinweist. Freiherr Jos. v. Kalchberg (1801—1882), der seit 1839 in Teschen als Güterdirektor lebte, berichtet in seiner Schrift „Mein Glaubensbekenntnis" Leipzig 1881, S. 305 folgendes: „In Teschen wurde ich zur feierlichen Eröffnung der Synagoge eingeladen; ich saß auf dem Ehrenplatz, nahe bei dem predigenden Rabbiner, und dieser war, wie ich glaube, der viel gefeierte Oberrabbiner Gaiger (sic!). Er stellte sich die Frage, weshalb denn die Juden so fest und untrennbar durch Jahrhunderte zusammenhielten, und bezeichnete als entscheidende Ursachen: einmal eine uralte nationale Geschichte, welche sie haben wie kein anderes Volk; zweitens ein pietätisches Familienleben, welches sie seit Jahrtausenden verknüpfe; drittens die ungerechten Verfolgungen und Quälereien, welche sie von den Christen unausgesetzt zu erdulden hätten. Ich horchte ihm mit Aufmerksamkeit und Interesse zu, und insbesondere der dritte Punkt lag in der Sphäre des Politikers, und er wurde von dem geistreichen Prediger klug und warm ausgeführt."

geordneten Berlins „Ich hange nicht dem Vorurteil vergangener Jahrhunderte an“, und an die jüdischen Stadträte und Stadtverordneten Breslaus „Tretet auch zu mir heran, die ihr meine Untertanen zu vertreten berufen seid, Euer Glaube soll Euch das Recht nicht verkümmern“, und gibt den Zukunftserwartungen begeisterten Ausdruck in den Worten: „Darum jubeln wir bei seinem Heile, den Namen unseres Gottes werden wir als Fahne vorantragen. Möge der Herr all sein Begehr erfüllen! Ja, nun weiß ich, daß der Herr seinem Gesalbten hilft, ihn erhört aus heiliger Höhe, mit seiner rechten Heileskraft.“

Daß auch die Reden der nachfolgenden Zeit, von denen freilich keine gedruckt worden ist, mächtigen, faszinierenden Eindruck hervorriefen, ist bekannt; ein merkwürdiges Zeugnis, welches Aufsehen sie auch in nicht-jüdischen Kreisen machten, hat sich erhalten.

In einem ausführlichen Artikel der Breslauer Zeitung vom 27. Oktober 1841 würdigte ein katholischer Kaplan Lang eine von ihm gehörte Rede. Er verglich Geiger mit den alten Kirchenvätern und seine Reden mit den alten Homilien, pries die Gelehrsamkeit, die Beredsamkeit, die harmonische Vermischung des Erbaulichen und Belehrenden, der allgemein religiösen und praktischen Tendenz und konstatierte den tiefen Eindruck, den diese Predigt und der ganze Gottesdienst auf ihn gemacht hatte.

Wenige Monate nach dem Antritt seines neuen Amtes führte Geiger endlich seine Braut heim (1. Juli 1840). Die Hochzeit fand in Frankfurt statt, wo noch das Guttenberg- und das Rießerfest mitgefeiert und im Auftrage des Vorstandes eine Predigt gehalten wurde, die große Begeisterung hervorrief; die Rückreise durch die Rheingegend über Berlin war an manchen Orten einem Triumphzuge nicht unähnlich. Auch der Empfang in Breslau (16. Juli) legte Zeugnis ab von der innigen Verbindung zwischen den Mitgliedern der Breslauer Gemeinde und ihrem Rabbiner.

Diese Gemeinschaft wurde noch verstärkt durch die Herrschaft, welche Emilie Geiger durch die gewinnende Anmut, die erquickende Freundlichkeit ihres Wesens über alle Herzen gewann. Sie war keineswegs gelehrt, aber sie besaß geistige Regsamkeit, Aufnahmefähigkeit und die Gabe sich weiter zu bilden. Sinnige Verse, wie Leopold Schefers Laienbrevier bildeten ihre Lieblingslektüre. Den wissenschaftlichen Forschungen ihres Gatten vermochte sie nicht zu folgen und war vielleicht auch nicht immer geneigt, sein stürmisches Vorwärtsschreiten mit vollem Einverständnis mitzumachen, aber sie billigte in weiblicher Hingebung, was er tat. Sie sonnte sich an seinem Ruhme, sie war stolz auf ihren Geiger, wie sie ihn stets nannte. Sie war eine jener anschmiegenden Naturen, wie sie dem kräftigen Mann so wohltuend und stärkend sind. Sie war eine vortreffliche Hausfrau, die mit Ruhe und Sicherheit selbst in kleinen Verhältnissen im Hause waltete und in ihren Räumen und überall, wohin sie kam, den Zauber der Weiblichkeit entfaltete. Mit feinem Takt, jener unschätzbaren Gabe des Herzens, wußte sie in allen Kreisen sich zurechtzufinden, durch ihre Güte und das harmonische Gleichmaß ihres Wesens die Herzen zu gewinnen. Ihre Lieblichkeit und Anmut, auch durch die Jahre nicht zerstört, ihre stete Heiterkeit, auch durch schweres Leiden nicht getrübt, verbreitete

wohliges Behagen. Mochte der Gatte durch sprudelnden Witz, durch das mächtige geistige Leben, das kein Ermatten kannte, in Gesellschaft glänzen, sie blieb, wenn sie auch in ihrer fast demütigen Bescheidenheit nicht hervortreten wollte, des Hauses Sonne, deren Glanz alles erwärmte.

Ihr Haus wurde, trotz einer selbst für jene Zeit seltenen Einfachheit bald der Mittelpunkt des geselligen Lebens der Gemeinde; jahrelang versammelten sich in demselben an den Jours fixes, am ersten Mittwoch der Wintermonate, besonders aber am Purimfeste, alt und jung, die Reicheren und Ärmeren zu harmloser Geselligkeit.

Die Ehe war zwanzig Jahre hindurch eine voll beglückte, die ersten sieben Jahre mit manchen getäuschten Hoffnungen auf Nachkommenschaft, seit 1847 durch die Geburt von vier Kindern, zwei Knaben und zwei Mädchen, gesegnet. Wie reich das Glück des Zusammenlebens war, sprach der Hinterbliebene im Februar 1862 seinem vertrauten Freunde gegenüber, der Emilie als Mädchen gekannt hatte, folgendermaßen aus:

„Die Liebe hatte ihr zum Verständnisse für all mein Wollen und Tun das Auge und den Geist geschärft und sie nahm daran so herzlichen Anteil; sie war so recht die Rabbinerin der Gemeinde und was der Mann so mühsam sich erkämpfen mußte, es war ihr mit solcher Freude entgegengebracht, und die Kinder, wie wären sie ihr Stolz gewesen, wie wäre sie in ihnen wieder neu jung geworden, und jede liebevolle Aufmerksamkeit meinerseits, wie empfand sie dies so tief, wie war sie davon beglückt! Daß sie so freundlich herniederblickt, wie ich sie immer vor mir sehe, und nicht einmal diese Freude an unserer Seite ausdrücken kann, ach, lieber Freund, das tut wehe, sehr wehe!

Du hast sie als liebliche Jungfrau gekannt, sie blieb so das ganze Leben hindurch, der Jugendreiz schwand, aber schön war sie bis zum letzten Augenblicke und die weibliche Anmut und Würde erhöhte sich immer mehr. Sie wäre eine Greisin geworden, vor der ein jeder schon aus weiter Ferne aufgestanden wäre.

Was ich an ihrem Grabe aussprach: wenn ich dieser Stätte des Friedens vergessen könnte, so müßte ich alles Echten und Rechten, alles Guten und Edlen vergessen, das kann ich heute nach mehr denn 14 Monaten noch ebenso sagen, und es wird mich wohl das Leben hindurch begleiten. Ich gehöre nicht zu denen, die im Schmerze wühlen, aber es tut mir gar sehr wohl, wieder einmal aus tiefstem Herzen von ihr sprechen zu können, als wäre sie gestern geschieden. Auch dessen, weiß ich, freut sie sich, und mir ist es ein Genuß, mir sagen zu dürfen, daß ich nicht bloß 20 Jahre hindurch ihr Glück und ihr Stolz war, sondern daß sie auch heute noch in mir lebt!“

Mit voller Ruhe und Ungestörtheit konnte der junge Ehemann den Frieden des Hauses nicht genießen. Die Gegner, die seine Ernennung zum Rabbiner, seine Naturalisation zu hindern ohne Erfolg versucht hatten, begannen nun von neuem den Streit.

Mit dem Moment des Amtsantritts, ja eigentlich schon vorher, fingen die Umtriebe der Gegenpartei wieder an. Bereits am 27. Dezember 1839 richteten sie, wie schon erwähnt, ein Schreiben an die Minister, wurden jedoch abgewiesen.

In dieser Antwort hieß es, nachdem gesagt war, daß keine Veranlassung vorliege, gegen Geiger vorzugehen: „Erst dann, wenn in Zukunft Geiger etwa wirklich unerlaubte Neuerungen vornehmen sollte, ist es an der Zeit, dies mit gehöriger Bescheinigung der königlichen Regierung anzuzeigen und um Abstellung zu bitten."

Da dieser Sturm abgeschlagen war, so griffen die Gegner auf die alten abgetanen Sachen zurück, entsprachen aber der Aufforderung der Minister dadurch, daß sie zum Schluß auch eine Neuerung denunzierten. Am 12. Februar 1840 wenden sie sich an die Minister mit einer Beschwerde, in der sie folgendes ausführten: 1. nach § 68 des Gemeindestatuts hätte ein unbesoldeter Beisitzer des Rabbinats gewählt werden müssen, Geiger sei jedoch zum besoldeten gewählt; 2. bei der Wahl sollten zehn Gelehrte zugezogen werden, das sei nicht geschehen; 3. es seien Wahlmänner ernannt worden, die gar kein Stimmrecht besäßen; 4. auch andere Ungehörigkeiten seien bei der Wahl vorgekommen; 5. Geiger ermangle vollständig talmudischer Kenntnisse. Sie baten daher um die Ernennung eines Kommissarius. Endlich teilten sie die Neuerung mit, daß der Rabbinatsassessor deutsche Predigten halte, während das Predigthalten von den Rabbinatsfunktionen getrennt sei. Aus diesem Grunde bitten sie, dem Genannten das Halten von Predigten zu untersagen.

Es lohnt sich wohl nicht, auf die Unverfrorenheit dieses Schreibens, eine längst entschiedene Angelegenheit wieder aufzurollen, hinzuweisen; wohl aber muß die Kühnheit gebrandmarkt werden, daß diese Leute es wagten, einem Gelehrten ersten Ranges, dessen Wissen auch von Kennern angestaunt wurde, talmudische Kenntnisse abzusprechen.

Auch diesmal wurden die Petenten von den Ministern kurzer Hand abschlägig beschieden, 6. März 1840.

Eine Weile herrschte nun Ruhe. Aber es war nur die Ruhe vor dem Sturm. War den Gegnern schon früher die „Wissenschaftliche Zeitschrift" ein ganz besonderer Stein des Anstoßes gewesen, so war in den scheinbar beruhigten Verhältnissen die Wiederaufnahme des 1839 einstweilen aufgegebenen Planes, d. h. das Erscheinen des 1. Heftes des 5. Bandes, das Signal zu neuem Kampf. Was darin besonders mißfiel, kann nicht bestimmt gesagt werden, da die desfallsige Beschwerde nicht erhalten ist. Wahrscheinlich ist es gleich der erste Aufsatz[1]). In sehr ausführlicher Weise (35 Seiten) wurde hier unter dem Titel „Die Aufgabe der Gegenwart" die brennende Frage behandelt. Nach einer Übersicht über die Bemühungen von Mendelssohn und mit Berücksichtigung

[1]) Der fünfte Band, Grünberg und Leipzig im Verlag von W. Levysohn erschienen, trägt die Jahreszahl 1844. Daß im Gegensatz zu den drei ersten Bänden, von denen jeder im Verlaufe eines Jahres ausgegeben war, so lange Zeit bis zur Fertigstellung des Bandes verging, erklärt sich aus dem Umstande, daß die schweren Anforderungen des neuen Amtes dem Herausgeber nur geringe Zeit zur wissenschaftlichen Arbeit ließen und daß die aufregenden Kämpfe, von denen hier zu berichten ist, ihm die Ruhe raubten. Daß die Herausgabe der Zeitschrift schon im Dezember 1840 geplant war, daß aber am 16. Dezember die Erlaubnis der Zensurbehörde oder des Polizeipräsidiums noch nicht eingetroffen war, geht aus N. S. V, 154 hervor.

der Bestrebungen Jacobsohns und des Hamburger Tempels wurden die Verhältnisse in Wien, die neueren Vorgänge in Hamburg gestreift und dargelegt, daß überall da, wo es sich um die Wahl eines neuen Rabbiners handelte, die Frage aufgerollt wurde, ob ein Rabbiner außer dem Talmud noch andere Kenntnisse haben dürfe. Dann wurde der Vorgang in Breslau geradezu als symptomatisch hingestellt, wobei S. 19 folgende Worte sich finden: „Mit der Anstellung eines zweiten Rabbiners ist nur eine Manifestation geschehen, bloß der Wille zur vollen Aufnahme der lebendigen religiösen Anschauungsweise ausgesprochen und eine der wichtigsten Bedingungen dazu gegeben; die eigentliche Tat muß erst noch folgen. Das Versöhnungsstreben, sobald es über rein Persönliches hinausgeht, wäre weiter nichts als ein Aufgeben des Prinzips und statt eines Fortschritts ein Rückschritt; die wahre Versöhnung wird bloß durch die allmähliche, geistige Bewältigung, durch das Prinzip erwirkt, was jedoch freilich weniger Sache der Vorsteher oder einzelner Gemeindeglieder ist, als vielmehr der Wissenschaft, der fortschreitenden, sittlich-religiösen Bildung, wie der erweiterten verallgemeinerten Einsicht in Wesen und Gestalt des Judentums."

Ferner wurde die Aufgabe der Wissenschaft und die des Gottesdienstes beleuchtet: Neuordnung der Gebete, Ausschmückung des Kultus durch Gesang, Veränderung der Predigt in dem Sinne, daß sie die Wissenschaft begleite und fördere, Umwandlung des Religionsunterrichtes zu einer das ganze Leben heiligenden Gesinnung. (Von den übrigen Aufsätzen des ersten Heftes sind einige von Saalschütz und Zunz.) Vielleicht erregte auch der zweite Aufsatz Bedenken. Dieser zerfällt in zwei Fragen: 1. in welchem Verhältnis steht die exegetische Anschauungsweise der Talmudisten zu dem Deutungsverfahren, welches sie zur Ableitung der angenommenen Gesetze aus der Bibel zur Anwendung brachte? 2. wie haben die Späteren die talmudische Deutungsweise in Übereinstimmung mit dem klareren oder geübteren Bewußtsein einer natürlichen Schriftauslegung gebracht? Der Aufsatz behandelt aber nur die erste Frage und kommt zu folgendem Resultate: die Mischna beginnt schon mit dem Verfahren, den Buchstaben zu zwängen. „Die Gemara hat diese Deutungsmethode in sehr umfassender Weise ausgebildet, von dem Bestreben geleitet, alles möglichst in der Bibel zu finden, und sie gibt das Bestreben plötzlich dann auf, wenn etwa durchaus keine Möglichkeit es durchzuführen vorhanden ist, oder wenn es anderweitig feststeht, daß die Erweiterung bloß eine Einrichtung späterer Zeit ist."

Der Versuch der Orthodoxen, aus dem ersten Aufsatze des 5. Bandes Kapital zu schlagen, hatte kein Glück. Es hat sich ein Votum des Kultusministers erhalten, das dazu bestimmt war, den Kollegen vom Departement des Inneren und Äußeren v. Rochow und v. Werther vorgelegt zu werden (6. März 1841), in dem es folgendermaßen heißt: „Die Kabinettsordre von 1823 bezieht sich bloß auf den Kultus. Es liegt daher keine Veranlassung vor, gegen die wissenschaftliche Zeitschrift einzuschreiten, *selbst wenn diese einer Umgestaltung des jüdischen Kultus das Wort redete*; höchstens könnte man der Einführung solcher Bücher in den Schulen entgegentreten." Über die Zeitschrift selbst wurde bemerkt,

„Dr. Geiger verfolgt in den bisher erschienenen Aufsätzen seiner Zeitschrift zwar unverkennbar eine reformatorische Richtung, wenngleich dieselbe, von Indifferentismus ebenso entfernt als von Deismus, den historischen Standpunkt des Offenbarungsglaubens festzuhalten sucht und nicht sowohl eine neue Sekte stiftet, als die historische Entwicklung der jüdischen Kirche einer Kritik und daraus herzuleitenden Reinigung unterwerfen dürfte."

Kurz nach diesen Vorgängen erschien König Friedrich Wilhelm IV. in Breslau, um auch in der zweitgrößten Stadt seiner Monarchie die Huldigung entgegenzunehmen. Am 13. September 1841 bei der von dem König abgehaltenen Cour befand sich auch eine Deputation, die aus sämtlichen schlesisch-jüdischen Gemeinden zu deren Vertretung erwählt war, bestehend aus Geiger, einem Mitglied des Breslauer Gemeindevorstandes und dem Kaufmann Muhr aus Pleß. Bei dieser Gelegenheit hielt Geiger folgende Anrede, die aus der Allgemeinen Leipziger Zeitung vom 9. September 1841 hier folgen mag:

> „Allergnädigster König und Herr!
>
> Uns ist das hohe Glück zuteil geworden, Ew. Majestät im Auftrag Allerhöchstdero sämtlicher schlesischer Gemeinden jüdischen Bekenntnisses die ehrfurchtvollsten Huldigungen zu Füßen legen zu dürfen. Wir sind von Ew. Majestät der hohen Gnade gewürdigt worden, den Ausdruck ihrer tiefergebenen treuen Untertanengesinnungen, welche sie schriftlich uns übertragen haben, mündlich mit kurzen Worten vor Ew. Majestät bringen zu dürfen. Unser hochseliger König hat uns aus dem Schutzverhältnis in den meisten Beziehungen zum Range der Bürger emporgehoben; tiefer Dank lebt dafür unaussprechlich in unsern Herzen. Ew. Majestät huldvolle Äußerungen erfüllten uns mit der unaussprechlich frohen Hoffnung, daß das Werk der Gnade gegen die Juden fortgesetzt werde und wir allmählich den übrigen Untertanen Ew. Majestät gleichgestellt werden. Gleich in Liebe und Treue gegen unsern allergnädigsten Landesvater, gleich in Gehorsam gegen das Gesetz, gleich in den Rechten, welche das Gesetz verleiht, unterscheiden wir uns dann von den übrigen Untertanen nur noch in dem religiösen Bekenntnisse, das, ehrwürdig durch sein Alter, in der irdischen Regierung einen Abglanz der himmlischen und göttlichen erblickt. Im Namen dieser Religion, welche nahe an 200 000 Bekenner in Ew. Majestät Staaten zählt, welche bis jetzt nur geduldet, durch die Gnade Ew. Majestät zu größerer Anerkennung huldvoll erhoben werden wird, im Namen dieser Religion erflehen wir für die Regierung Ew. Majestät lange Dauer, Heil und Segen."

Der König erwiderte u. a.: „er habe bereits mit dem Staatsministerium darüber gesprochen, daß die Amtsfähigkeit der Juden erweitert würde und daß er es für angemessen finde, daß die Bestimmungen, welche das Edikt vom 11. März 1812 für die Regulierung der kirchlichen und Gemeindeangelegenheiten in Aussicht stellt, ins Leben treten." Die Mitteilung, welche ihm auf seine Fragen gemacht wurde, daß am hiesigen Ort in der Synagoge gepredigt werde, nahm der König sehr wohlgefällig auf und erwähnte mit Anerkennung, daß

in den größten Gemeinden schon früher wie auch jetzt Männer von „gefeiertem Namen“ unter den jüdischen Glaubensgenossen seines Staates lebten“ [1]).

Tiktin und seine Freunde mußten allmählich erkennen, daß ihr ewig erneutes Rufen nach der Polizei keine Wirkung habe. Daher verzichteten sie zunächst auf eine neue Wendung an die Regierung, wühlten vielmehr in der Gemeinde und setzten dem herrschenden Regiment den entschiedensten Widerstand entgegen [2]).

Bald nach seiner Ernennung in Breslau hatte Geiger anfragen lassen, wann Tiktin seinen Besuch empfangen wollte. Darauf hatte er jedoch die Antwort erhalten, der Befragte wünsche seinen Besuch überhaupt nicht. So konnte von einem kollegialen Zusammenwirken nicht die Rede sein. Am 28. Januar 1840 fand die erste Trauung statt, bei der der neue Rabbinatsassessor gebeten wurde, die deutsche Ansprache zu halten. Vergebens wurde der Oberrabbiner

---

[1]) Über diese Unterredung gibt es einen merkwürdigen Bericht, der in der amerikanischen Zeitschrift „The Jewish Times“ 1874 S. 703 und 719 unter dem Titel „Beiträge zur Biographie des seligen Dr. Abraham Geiger“ abgedruckt ist. Ich kann ihn nicht für ganz authentisch halten und drucke ihn deswegen nicht wörtlich ab. Ich bemerke nur, daß in dieser Unterredung fast ausschließlich der König und Geiger sprechen, selten ergreift Muhr das Wort. Sehr merkwürdig ist darin folgende Äußerung Geigers „ein Gegenstand der untertänigsten Bitte an Ew. Majestät wäre, daß unsere kirchlichen Angelegenheiten und unser Gemeindewesen unter den Schutz des Staates gestellt würden,“ eine Ansicht, der der König widerspricht. U. a. fragt auch der König nach der Abstammung nach Stämmen und läßt sich über die Kohanim unterrichten. Der König sagt dann auch u. a.: „Es ist etwas höchst Merkwürdiges dieser alte Glaube und wie er die Weltgeschichte durchschritten hat,“ und auf eine Äußerung Muhrs, daß die Juden die Hoffnung hegten, Schritt für Schritt vorwärts zu gehen, schließt Friedrich Wilhelm IV. die Unterredung mit den Worten: „Ja, meine Herren, vertrauen Sie mir hierin.“

[2]) Die für das Folgende benutzten Schriften sind:

1. Ansprache an meine Gemeinde, von Abraham Geiger, Breslau 1842, wieder abgedruckt in Nachgelassene Schriften I, 52—112, datiert vom 18. Juli.

2. Rücksprache mit allen Gläubigen des rabbinischen Judentums über die jüngst erschienene Broschüre, betitelt: „Ansprache an meine Gemeinde“ von Israel Deutsch, Rabbiner zu Beuthen i. O.-S., und David Deutsch, Rabbiner zu Mislowitz. Breslau 1842. Gedruckt bei Hirsch Sulzbach.

3. Bericht des Obervorsteherkollegiums an die Mitglieder der hiesigen Israeliten-Gemeinde über die gegenwärtig vorliegende Rabbinats-Angelegenheit. Breslau 1842 (25. Mai).

4. Entgegnung auf den Bericht des Obervorsteherkollegiums der hiesigen Israelitengemeinde über die Rabbinatsangelegenheit an die Mitglieder. Als Manuskript gedruckt. Breslau 1842 (19. Juni).

5. Darstellung des Sachverhältnisses in seiner hiesigen Rabbinatsangelegenheit, von S. A. Tiktin, Oberrabbiner zu Breslau. Breslau 1842 (Juni).

6. Zweiter Bericht des Obervorsteherkollegii an die Mitglieder der hiesigen Israelitengemeinde über die gegenwärtig vorliegende Rabbinatsangelegenheit. Breslau 1842 (Juli).

7. Nötige Zurückweisung von J. Caro und I. Deutsch. Gedruckt Brieg 1842 (August).

8. Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte. Breslau 1842 (September). Enthält Gutachten von: Joseph Abraham Friedländer, A. Chorin, Samuel Holdheim, B. Wechsler, Abraham Kohn, S. Herxheimer, David Einhorn, Mendel Hess, Moses Gutmann, Moses Wassermann.

9. Rabbinische Gutachten usw. Zweite Abteilung. Breslau 1843 (März). Enthält Gutachten von Benedikt Levi, Joseph Aub, Joseph Kahn, Joseph Maier, Lazarus Adler, Leopold Stein, Elias Grünebaum.

angegangen, mit dem jüngeren zusammen zu fungieren, er setzte der Bitte hartnäckigsten Widerstand entgegen. Im März fand das Fest der Krankenverpflegungs- und Beerdigungsgesellschaft statt: Geiger wohnte dem Vortrag Tiktins auf dem Friedhofe bei, auf dem Festmahl erschien der letztere nicht, weil er wußte, daß sein Kollege anwesend sein würde. Am Sabbat vor dem Pessachfeste, dem einzigen Tage, an dem der Oberrabbiner in der großen Synagoge eine Rede hielt, wütete er gegen seinen Amtsgenossen, in dem er nur seinen Feind sah; dieser verzichtete auf jede Antwort und erklärte am nächsten Sabbat die Kanzel für einen heiligen Ort, der nicht entweiht werden dürfe. Derartige Vorfälle wiederholten sich häufig: auf der einen Seite Herrschsucht, Versuche der Ausschließung im Rabbinatskollegium und bei amtlichen Funktionen; auf der andern Seite Versöhnlichkeit, z. B. das freundliche Anstoßen mit dem Gegner beim Feste der Wilhelmschule, nachdem ein Toast auf beide Rabbiner ausgebracht war.

Es war ein trauriger Zustand, der so nicht weiter dauern konnte.

Am 3. April 1842 fand die Beerdigung des Heymann Oppenheim statt. Geiger war von der Familie aufgefordert worden, zu sprechen. Ehe er seine Ansprache beginnen konnte, nahm Tiktin das Wort und benutzte auch diese heilige Stätte zu Ausfällen gegen seinen Gegner und gegen den Vorstand. Seine Anhänger erregten, sobald Geiger am offenen Grabe das Wort ergriff, einen solchen Tumult, daß dieser seine Rede abbrach und den Friedhof verließ. Nach seinem Weggang kam es zu wüsten Szenen zwischen den Anhängern der beiden Parteien.

Diese Angelegenheit — es handelte sich um die Beerdigung eines hochangesehenen Mannes, bei der fast die ganze Gemeinde anwesend und auch die Behörden vertreten waren — wurde von diesen für so bedeutsam gehalten, daß der Polizeipräsident Heinke einen großen Bericht über den Vorfall an den Minister des Innern schickte, und dieser sich veranlaßt fühlte, den König direkt davon zu unterrichten [1]).

Kultusminister war aber nicht mehr der feingebildete, den freisinnigen Bestrebungen zugeneigte Altenstein, auch nicht mehr Eichhorn, der, wenn auch den rückläufigen Bestrebungen hold, Sinn und Verständnis für geistige Dinge besaß und in der Breslauer Angelegenheit den Mann der Wissenschaft von dem ungelehrten und unwissenden Orthodoxen zu unterscheiden wußte, sondern K. G. von Raumer, der Vater der „Regulative", der stramme Vertreter reaktionärer und kirchlich frommer Anschauungen. Trotzdem ging nicht von ihm, sondern von dem König selbst ein eigentümlicher Plan aus.

Auf Grund dieser Szene, des unqualifizierbaren Benehmens Tiktins und der wilden Ausschreitungen seiner Genossen, tat der Vorstand, was seine Pflicht gebot: er sprach Tiktins Suspension vom Amte aus. Er war um so mehr dazu berechtigt, als Tiktin eine wirkliche Bestallung gar nicht besaß; er war im Jahre 1818 auf drei Jahre angestellt worden, ohne daß offiziell seine Anstellung

---

[1]) Vgl. dafür meine Studie „Aus den Kindertagen der Reformbewegung" in der Zeitschrift: Das liberale Judentum, Heft 2, September 1908.

jemals erneuert worden war. Er mußte es tun, da Tiktin seit der Wahl seines Kollegen, zum Teil auch schon vorher, die Aufforderungen der Aufsichtsbehörde systematisch unbeantwortet ließ, seine Pflicht, Reden zu halten, mit dem Kollegen in dem Rabbinat zusammenzuwirken, in keiner Weise erfüllte. Da nun Tiktin die Anfrage, ob er seine Obliegenheiten in Zukunft erfüllen wolle, innerhalb des festgesetzten Termins nicht beantwortete, da ferner die Vergleichsverhandlungen, die darauf basierten, zwei Religionsgesellschaften unter der Leitung e i n e s Vorstandes zu begründen, von Tiktin aufs entschiedenste abgelehnt wurden, da er endlich auf seiner Weigerung beharrte, mit seinem Kollegen zu funktionieren, obgleich er einige Tage vorher erklärt hatte, bei Chalizah und ähnlichem mit ihm zusammenzuwirken, so erklärte der Vorstand, um die Form der Absetzung zu mildern, Tiktin als freiwillig aus seinem Amte geschieden.

Ein starker Schriftenkampf erhob sich. Das Obervorsteherkollegium eröffnete ihn mit seiner Darstellung vom 25. Mai. Ihm folgten Tiktins Getreue mit der Entgegnung auf den Bericht des Obervorsteherkollegiums am 9. Juli; Tiktin selbst schloß sich seinen Freunden unmittelbar im Juli 1842 an. Er hob die fünf Anklagen hervor, die das Kollegium gegen ihn gerichtet hatte: 1. er habe die rituellen Funktionen niemals mit den Beisitzern verrichtet, 2. die allmonatlichen Synagogalvorträge niemals gehalten, 3. in seinen beiden herkömmlichen Vorträgen niemals die moralische Belehrung an die Gemeindemitglieder erteilt, 4. den hebräischen Unterricht nicht revidiert, 5. nicht die Kranken besucht. Dagegen verteidigt er sich ad 1, daß er Geiger nicht anerkennen könne, ad 2, daß die Kabinettsordre vom Jahre 1823 ihm die Abhaltung solcher Reden verbiete, ad 3, er habe versucht, manchmal moralische Aufklärungen zu geben, ad 4, er habe in seiner Wohnung Kinder examiniert, ad 5, man könne derartiges seitens des Vorstandes unmöglich kontrollieren. Am Schluß dieser seiner Schrift standen einige Gutachten, die beweisen sollten, daß derjenige, der die 248 Gebote und die 365 Verbote nicht beachte, nicht mehr als Jude und gewiß nicht als Mitglied eines Rabbinatskollegiums zu betrachten sei. Diese Gutachten waren ausgestellt von Salomon Eiger in Posen, dem Rabbinat in Lissa, ihnen schloß sich ein Protest von neun oberschlesischen Rabbinern gegen Geiger und seine Anstellung an. Unter den Unterzeichnern befand sich auch ein Rabbiner Landsberger in Rosenberg; der Vorstand wies in seinem gleich zu erwähnenden zweiten Bericht darauf hin, daß es einen solchen überhaupt nicht gäbe, daß vielmehr der Rabbiner in Rosenberg Moses Mitzker heiße.

Diesen seinen zweiten Bericht, in dem er die Verdrehungen und Beschuldigungen Tiktins zurückwies, ließ das Obervorsteherkollegium im August 1842 erscheinen, worauf eine kurze hochmütige Gegenbemerkung zweier oberschlesischer Rabbiner folgte, die sich durch einen Satz des Breslauer Vorstandes getroffen fühlten, ihr Protest sei „das Produkt einer im Dunkeln schleichenden Kabale“.

Kurz vorher, 18. Juni, war Geigers „Ansprache an meine Gemeinde“ vollendet und im Druck erschienen. Der Verfasser begnügte sich darin nicht mit

einer Geschichtserzählung, sondern ließ dieser unter dem Titel „die religiöse Verschiedenheit" eine Verteidigung seiner Anschauungen und eine Widerlegung der Gegner folgen. Darunter befand sich der, daß er ein Sadduzäer oder Karäer sei, wogegen er ausführen konnte, daß er beide Sekten immer bekämpft habe. Gegen die fernere Anklage, daß er die Tradition leugne, setzte er mit Berufung auf Frankel, besonders aber durch Anführung talmudischer Stellen auseinander, wie der Talmud selbst Gebräuche und Forderungen der Bibel abgeschafft, widerlegte sodann die Anschuldigung, daß er die Talmudisten beschimpft habe, und wendete sich endlich in lebhaftester Weise gegen die empörende Unduldsamkeit, die in den Gutachten seiner Gegner zum Ausdruck käme. Wie sehr diese Schrift die Billigung seiner wirklich nach Hunderten zählenden Anhänger fand, wie fest seine Gemeinde an ihm hing, geht aus der Adresse vom 18. August 1842 hervor, die in den Nachgelassenen Schriften V, 268 abgedruckt ist.

Um auch seinerseits zu zeigen, daß sein Rabbiner in seinen Anschauungen keineswegs allein stände, ließ der Vorstand im Herbst 1842 und im März 1843 zwei stattliche Hefte „Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte" erscheinen. Siebzehn gelehrte Rabbiner, darunter einzelne würdige Greise: Friedländer in Brilon, Aron Chorin in Arad, viele jüngere Männer, die schon damals Tüchtiges geleistet hatten und sich später große Bedeutung verschafften, wie Dr. Herxheimer, Dr. Holdheim, Wechsler, Abr. Kohn, Dr. M. Heß, Gutmann, Dr. Wassermann, David Einhorn, traten darin durchaus auf des Angeschuldigten Seite. Einzelne antworteten zwar günstig, aber mit der Bitte, ihr Gutachten nicht zu veröffentlichen. Zacharias Frankel und Salomo Löb Rapoport sprachen sich als Gegner aus. Ullmann lehnte eine Beantwortung ab, um der Flamme nicht neue Nahrung zu geben. Ludwig Philippson antwortete gar nicht. Das Gutachten von Hirsch B. Fassel, das zwar eigenartig, doch dem Geigerschen Standpunkt Gerechtigkeit widerfahren ließ, wurde aus manchen Gründen, besonders aus dem, daß es bereits in einer Zeitschrift erschienen war, nicht gedruckt.

So schien es, als ob der Streit auf das wissenschaftliche Gebiet hinübergespielt sei. Aber es schien nur so. Denn wiederum wurden die Behörden angerufen, und wiederum war es Tiktin mit seiner Partei, der den ersten Schritt tat. Freilich meinte er, es sei ihm von dem Vorstande Unrecht geschehen und war überzeugt, trotz der mannigfachen Abweisungen, die die Seinigen von den Ministerien erhalten, doch durch die Staatsbehörden endlich Recht zu bekommen. Er muß alsbald nach seiner Suspension die Ministerien gebeten haben, die Entscheidung des Vorstandes aufzuheben, aber seine oder der Seinen Beschwerden beschränkten sich nicht auf die Bitte um Abstellung des vermeintlichen Unrechts, das dem Oberhirten zugefügt worden sei. Das waren, wie er sich selbst sagen mußte, Dinge, in die als eine Privatangelegenheit die Staatsregierung kaum eingreifen konnte. Leichteres Spiel glaubten sie zu haben, wenn sie immer noch einmal mit dem Hinweis auf die alte, trotz des Wandels der Zeiten noch in Kraft stehende Kabinettsordre von 1823 über die Kultusveränderungen ins Feld rückten. Daher scheute er sich nicht, für diese

internen jüdischen Angelegenheiten nach der Polizei zu rufen. Denn seine Beschwerde gegen die Neuerer faßte er in folgende sechs Punkte zusammen: 1. es würden Kanzelreden und Gebete vor und nach der Predigt in deutscher Sprache gehalten; 2. Gesänge und Gebete nicht mehr von der ganzen Gemeinde, sondern von Chorknaben gesungen; 3. Geiger habe einen fremdartigen Ornat eingeführt; 4. die seit Jahrhunderten üblichen Melodien seien abgeschafft; 5. beim Aufrufen zur Thora werde der deutsche Name des Aufgerufenen statt des hebräischen genannt; 6. mehrere herkömmliche Gebete seien unterdrückt.

Nun aber trat, da man nicht wissen konnte, welchen Einfluß diese stets erneuten Anklagen üben würden, auch das Obervorsteherkollegium und Geiger selbst an die Behörden heran. Beide Ministerien wurden geradezu bestürmt. Zunächst übersendete Tiktin 5. Juli 1842 dem Ministerium des Innern seine Rechtfertigungsschrift und die Entgegnung auf den Bericht des Obervorsteherkollegiums. Sodann überreichte das Obervorsteherkollegium 15. Juli 1842 seinen ersten „Bericht". Endlich schickte Geiger seine „Ansprache an meine Gemeinde" und zwar mit folgendem Briefe:

„Ew. Exzellenz

beehre ich mich, beifolgende „Ansprache an meine Gemeinde" untertänigst zu überreichen. Bei dem bedauerlichen Zwiste, welcher in der hiesigen Gemeinde ausgebrochen ist, hat man es von jener Seite namentlich darauf abgesehen, mich in jeder Weise zu verdächtigen und sowohl bei der Gemeinde als bei den hohen Behörden in Mißkredit zu bringen. Ich durfte dies nicht ungerügt lassen und mußte daher nun auch mancherlei berühren, was ich aus Liebe zum Frieden gerne verschwiegen hätte. Man hat aus diesem Zwiste auch einen Kampf verschiedener religiöser Richtungen machen wollen und statt zu bedenken, daß, wenn die Verschiedenheit wirklich besteht, ein gegenseitig nachsichtiges und versöhnliches Wirken anzustreben sei, hat man sich beflissen, die angeblich gegnerische Richtung, als von mir repräsentiert, in den schwärzesten Farben und als dem tiefsten Unglauben verfallen zu schildern, und man hat sich nicht gescheut, hiebei auf den Schutz der hohen Behörden zu rechnen, die es als ihre schönste Aufgabe erkennen, die Pflege höherer Bildung und innerer Religiosität unter allen Klassen der Bevölkerung zu überwachen und zu fördern.

Soviel aber wirklich prinzipielle Verschiedenheit in den ausgebrochenen Differenzen zugrunde liegt, so ist es der Kampf der Unwissenheit mit der wissenschaftlichen Bildung, der Kampf des toten Gewohnheitschlendrians, zu dessen Heiligung der Name der Religion mißbraucht wird, mit den erwachten wahrhaft religiösen Anforderungen. Es schmerzt mich, es aussprechen zu müssen, daß die Männer, welche mich angreifen, nicht eine gewisse religiöse Richtung repräsentieren, sondern daß sie aus Mangel an allen Sprachkenntnissen — auch des Deutschen und Hebräischen nicht ausgenommen — wie an aller Entwicklung des Denkvermögens alle Bildung und Wissenschaft hassen, daß ferner Religion bei ihnen nicht die

edelste Frucht des Geistes und Gemütes, die Blüte ebensowohl höherer Gesittung wie das Bewußtsein der Abhängigkeit von einem höheren heiligen Willen ist, sondern ein Ausüben toter Formen, welche von dem Geiste nicht erfaßt, auf das Gemüt nicht veredelnd einwirken. Sie verkennen die Offenbarungen Gottes in Seinem heiligen Worte und in der Geschichte, und das wahre innere Leben ist ihnen fremd. Wenn diese Verkehrtheit als das Resultat einer langen traurigen Geschichte mit mitleidiger Liebe und Nachsicht zu übersehen ist, so kann doch nicht geduldet werden, daß dieses tote Residuum aus einer traurigen Vergangenheit sich die Herrschaft anmaße über eine auch in religiösen Dingen lebensfrische Gegenwart. Gottlob, es verbreitet sich im Judentum ein Sinn, der ebenso mit höherer Bildung sich zu erfüllen, wie von religiöser Demut sich zu durchdringen bestrebt ist, und immer mehr nehmen die erstorbenen Glieder ab, welche entweder mit Satzungen, deren Bedeutung aufhört und deren Einfluß aus dem Leben gewichen ist, die höhere Gesittung verdrängen wollen oder mit menschlichem Klugheitsdünkel die religiöse Erhebung und die Unterordnung unter die göttliche Weisheit verspotten und daher eine Scheu haben vor jedem Zeugnisse des Glaubens und eines frischen religiösen Lebens. — Es wäre ein Hohn gegen die hohen Behörden, glauben zu wollen, dieselben beabsichtigten, jene heilsame Bewegung unter den Juden zu hemmen und sie dem Indifferentismus zuzuführen. So sehr die Gewissensfreiheit geachtet werden möge, so sehr wird auch die geschichtliche Fortentwicklung, in der allein das religiöse Heil gedeiht und in echter Frische verbleibt, vom Staate geachtet werden.

So bedauerlich nun auch der hiesige Streit sein mag — der übrigens nicht isoliert dasteht — so bekundet er doch die erfreuliche Bewegung der Geister und Ew. Exz. werden ihn von Ihrem höheren Standpunkte aus sicherlich in der geeigneten Weise würdigen.

In tiefer Ehrerbietung verharrt

Ew. Exzellenz

untertänigster Diener

Breslau 4. August 1842. Dr. Abraham Geiger, Rabbiner."

Das Obervorsteherkollegium sandte sodann am 5. August 1842 dem Ministerium des Innern eine Abschrift der an das Kultusministerium gerichteten Eingabe und bat um Unterstützung, „da nur vom kräftigen Schutze unserer hohen Vorgesetzten die Ausmerzung des Un- und Aberglaubens zu hoffen ist und durch ihn einzig und allein die leider noch von manchem wucherischen Unkraute umringte Pflanze der moralischen Gesittung gedeihlich und zum Heile der Gesittung heranreifen kann."

Die Bittschrift hebt die mangelnde Bildung Tiktins, den durch seine jüdisch-deutschen Vorträge erzeugten Indifferentismus hervor. — Es seien keine Neuerungen eingeführt. Die von der Gesellschaft der Brüder (der Eigentümerin der Synagoge, in der Geiger predigte) getroffene Anordnung des leisen

Mitbetens statt des lauten Mitschreiens sei gewiß nicht tadelnswert. Sie rühmt Geiger, tadelt Tiktin und bittet, dessen Eingabe abzuweisen.

Während so das Ministerium des Innern von beiden Parteien angegangen wurde, ward auch das Kultusministerium in verschiedenster Weise mit der Sache bestürmt. Zunächst bat Tiktin wiederholt um Entscheidung über seine Amtssuspension (Juli 1842). Am 5. August ersuchte er den neuen Kultusminister Eichhorn, der sich damals kurze Zeit in Breslau aufhielt, um eine Audienz. Aber auch diesem Minister wurden von dem Obervorsteherkollegium die beiden Berichte überreicht und die Bitte ausgesprochen, Tiktin abzuweisen. Auch von Geiger wurde dem neuen Minister die „Ansprache an meine Gemeinde" mit einem Briefe übersendet (1. August 1842).

Dieser Brief ist wörtlich dem gleich, der an den Minister des Innern gerichtet war, nur der Schluß ist abweichend; er lautet:

> „Euer Exzellenz sind durch die Gnade Gottes und durch die Huld seiner Majestät unseres allergnädigsten Königs und Herrn zu der hohen Stellung berufen worden, das religiöse Leben in einem Staate wie Preußen zu überwachen und zu ordnen. Auch die jüdischen Untertanen werden sich dieser wohlwollenden Pflege erfreuen, und sie blicken mit Zuversicht auf die Maßregeln, die sie von Euer Exzellenz erwarten dürfen."

Nach dem mir vorliegenden Material erhielt nur Geiger eine kurze Antwort (27. September), in der es hieß: „der Minister wünsche, daß auch seinerseits möglichst für eine friedliche Beilegung des Zwistes hingewirkt werden möge."

Aufs neue petitionierten die Gegner am 28. August 1842 (zehn Unterschriften; als erster Dr. Laband, der seitdem die Führung übernahm), Tiktin wieder einzusetzen. Aber sowohl sie wie Tiktin selbst, der sich aufs neue über unerlaubte Neuerungen beschwerte (15. September 1842), erhielten auf Grund eines Berichts der Breslauer Regierung den Bescheid: die Sache zwischen Tiktin und dem Obervorsteherkollegium sei nicht vom Ministerium zu entscheiden, sondern gehöre vor den Richter. „Formell ist Tiktin im Unrecht, denn wenn er den Pflichten nicht nachkommt, welche ihm in seiner Stellung im Rabbinatskollegium obliegen, überhaupt sich den Funktionen, in denen er mit Geiger konkurrieren muß, entzieht, so macht er sich selbst seiner Stellung verlustig."

Während diese Personalangelegenheit durch die eben erwähnte Entscheidung endgültig abgetan war, wurde die allgemeine Sache der Kultusveränderung von den Ministern als eine Staatsangelegenheit betrachtet, in der sie sich allein nicht für zuständig erachteten. Demgemäß ging ein Bericht des Kultusministers an den König ab (29. Oktober 1842). Darin wurde sein Befehl erbeten, „ob nach der Kabinettsordre von 1823 auch in Zukunft jede Abweichung von dem hergebrachten jüdischen Kultus in Sprache, Zeremonien und Gebeten als unbedingt verboten angesehen und deshalb verhindert, oder ob den Vertretern der jüdischen Gemeinde, wie ich alleruntertänigst zu beantragen mir erlaube, gestattet werden solle, ihren Kultus durch Beschlüsse in den Formen, wie sie in den Judengemeinden hergebracht sind, zu ordnen, so jedoch, daß

dabei eine in dem Herkommen nicht begründete Nachahmung christlicher Gebräuche und Zeremonien, insbesondere in dem Ornate der Rabbiner und Synagogendiener, ausgeschlossen bleibe".

Aus der Antwort des Königs, der Kabinettsordre vom 11. September 1842, seien folgende Worte hervorgehoben: „Ich erwidere, daß Ich nicht gesonnen bin, in die Differenzen, welche zwischen den Juden über ihren Kult entstehen mögen, mich einzulassen. Es ist lediglich ihre eigene Sache, sich zu einigen, was dem Geiste ihrer Religionssatzungen angemessen ist oder nicht, und da wo man zu einer solchen Einigung nicht kommen sollte, wird die Folge davon nur eine Trennung in verschiedene Gemeinden und eine Errichtung verschiedener Synagogen sein, welches mir ebenfalls ganz gleichgültig ist. Die Frage, welcher Teil in einem solchen Falle das Anrecht an der bestehenden Synagoge habe, wird nötigenfalls den Gerichten zu überlassen sein. Von seiten Ihres Ministerii ist demnach nur darauf zu wachen, daß bei dem jüdischen Kultus eine in dem Herkommen nicht begründete Nachahmung christlicher Ornate der Rabbiner uud Synagogendiener in keiner Weise geduldet werde."

Mit dieser sehr wichtigen Ordre, die, wie es scheint, den Beteiligten überhaupt nicht bekannt gemacht wurde, war jene verhängnisvolle Anordnung des Jahres 1823 geradezu aufgehoben. Hatte es früher geheißen, daß jede Neuerung im Kultus verboten sei, so wurde nun, 20 Jahre später, die Kultusveränderung ganz ausdrücklich für eine nur die Gemeinden angehende, die Regierung in keiner Weise tangierende Angelegenheit erklärt. Damit war denn auch die Petition der Gegner Löwenstein und Konsorten vom 27. Oktober 1842, „dem Obervorsteherkollegium die Sistierung der Wahl, so wie jeder neuen Wahl eines Gemeindebeamten resp. Nebenrabbiners bis zum Austrag der Sache anbefehlen zu wollen", gegenstandslos geworden; die Regierung war entschlossen, die Tiktinsche Angelegenheit wenn nötig den Gerichten zu überlassen, die Kultusangelegenheit aber als eine sie nichts angehende zu betrachten.

In der Reihe von Sendungen indes, mit denen besonders das Kultusministerium im Jahre 1842 von Breslau aus bedacht wurde, müssen noch zwei erwähnt werden. Zunächst die des ersten Heftes der „Gutachten", die seitens des Obervorsteherkollegiums am 20. Oktober 1842 erfolgte, und sodann Geigers Sendung der Schrift „Was hat Mohammed" (4. November), wofür er ein kurzes Dankschreiben erhielt. Der Brief, mit dem diese Schrift übersendet wurde, ist wichtig genug, um hier zu folgen, besonders auch deshalb, weil daraus hervorgeht, daß bei der Anwesenheit Eichhorns in Breslau Geiger ein Gespräch mit dem Minister hatte, ferner darin die Bereitwilligkeit sich zeigt, mit dem sich sperrenden und auf seine Rechte pochenden Amtsbruder kollegialisch zu verkehren. Das Schreiben lautet:

„Ew. Exzellenz huldvolle Gewährung einer Audienz bei Hochdero Anwesenheit an hiesigem Ort und die herzgewinnende Art, mit der Hochdieselben die Erlaubnis erteilten zur vollen Entwicklung meiner innigsten religiösen Überzeugung, verliehen mir damals auch den Mut, die Bitte auszusprechen, daß es mir gestattet sein dürfe, Ew. Exzellenz die erste

Frucht meiner schriftstellerischen Tätigkeit, die Bearbeitung der von der Universität Bonn gestellten Preisfrage „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen", die des Preises würdig befunden wurde, untertänigst überreichen zu dürfen.

Von der mir erteilten Erlaubnis wage ich hiermit Gebrauch zu machen. Darf ich auch nicht hoffen, daß E. E. diese Schrift besonderer Aufmerksamkeit würdig befinden werden, bin ich mir auch deren Mängel lebhaft bewußt, so werde ich mich doch beglückt fühlen, wenn Hochdieselben daraus erkennen werden, wie mein Streben vom ersten Beginn der geistigen Erstarkung der Wissenschaft zugewendet war, um dem geschichtlichen Gange und dem weithin sich verbreitenden Einflusse des Judentums nachzuspüren. Diesen Einfluß in der Erweckung tiefinnerster religiös-sittlichen Überzeugung und Gesinnung bei seinen Bekennern zu sichern und zu erhalten — diesem Zwecke war und ist mein praktisches und anderweitiges Wirken seitdem gewidmet, und darf ich unverhohlen die freudige Überzeugung aussprechen, daß dem verderblichen Indifferentismus seit jener Zeit ein großer Teil entzogen worden, wofür ein Geringes beigetragen zu haben, ich als meinen höchsten Lebensgewinn erachte. Zu tief ist freilich leider dieser Indifferentismus — bald mit dem Festhalten an erstarrten Satzungen, bald mit dem vornehmen Bespötteln alles Heiligen verbunden — eingewurzelt, als daß solchen Bestrebungen nicht hätte Widerspruch entgegentreten sollen. Und dieser hat sich auch hier leider in trauriger Weise geäußert.

War es mir schon früher Pflicht, diesen Widerspruch durch Mäßigkeit und Versöhnlichkeit zu entwaffnen, so konnte dieser Entschluß durch E. E. gnädige Zuschrift vom 27. September d. J. nur befestigt werden. Allein dieses Bemühen kann nur dann wohltägigen Erfolg für die Gemeinde haben, wenn dem Herrn Rabbiner Tiktin auferlegt wird, mit mir in amtskollegialischem Verhältnis zu leben, wodurch allein eine gedeihliche Entfaltung des Gemeindelebens möglich wird. Bis dahin werden alle Versuche unnütz sein, denn es wird von seiner Seite her an ewigen Denunziationen und kleinlichem Unfrieden nicht fehlen. Meinerseits wird es dann mein ernsthaftes Bestreben sein, dieses amtlich-kollegialische Verhältnis zu einem freundlichen zu gestalten.

In tiefster Ehrerbietung verharrt

Ew. Exzellenz

untertänigster Diener

Dr. Abraham Geiger, Rabbiner."

In beiden Angelegenheiten: der Suspension Tiktins und der Einführung kleiner Neuerungen, die dem modernen Juden (nicht etwa bloß dem reformistisch gesinnten) so unendlich winzig und unbedeutend erscheinen, daß er den erbitterten Kampf dagegen kaum begreift, hatten die Neuerer gesiegt. Aber die Anhänger des Alten begannen immer aufs neue den Streit.

Die zwei Angelegenheiten, die sie nun zum Gegenstand ihrer Bemühungen machten, waren die Religionsschule und der Ornat.

Geiger und die Seinen, denen es nicht darauf ankam, Recht zu behalten, sondern dahin zu wirken, den Indifferentismus zu bekämpfen und neues religiöses Leben zu wecken, hatten eine Religionsschule errichtet. Da zu jener Zeit der jüdische Religionsunterricht nur privatim erteilt wurde, da weder in den Volks- noch in den höheren Unterrichtsanstalten eine Unterweisung in der jüdischen Religion möglich war, so mußte der Breslauer Gemeinde alles daran liegen, diese Einrichtung zu einer allgemeinen, d. h. von allen jüdischen Kindern besuchten, zu gestalten. Dazu aber bedurfte sie der Zustimmung oder Mitwirkung der Staatsbehörden, und zwar nach zwei Richtungen: 1. um den Besuch der Schule zu einem obligatorischen zu machen, und 2. da zu jener Zeit kein Mensch daran dachte, den Besuch einer solchen Schule den Kindern außer den notorisch armen unentgeltlich zu gestatten, das Recht zu erlangen, die Beiträge der Eltern, wenn sie nicht freiwillig entrichtet wurden, exekutivisch einzutreiben. Hier nun zeigte sich — und man könnte hierin den Beginn des mehr konservativen Eichhornschen Systems gegenüber dem liberaleren Altensteins betrachten — eine gewisse Umkehr in den Gesinnungen der preußischen Unterrichtsverwaltung. Denn diese beiden Forderungen wurden nicht bewilligt. Das Obervorsteherkollegium erhielt nämlich auf seine Ende 1842 erfolgte Mitteilung von der Errichtung der Religionsschule den Bescheid, diese Anstalt könne nur als Privatschule angesehen werden; das Ministerium könne daher weder die Verpflichtung der jüdischen Kinder zum Besuche der Anstalt aussprechen, noch die exekutivische Eintreibung des Schulgeldes verfügen.

Das zweite war die Frage des Ornats. Man erinnert sich, daß schon unter den schweren Anklagen, die Tiktin erhoben hatte, sich die befand, Geiger bediene sich eines christlichen Ornats, und es ist ferner schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß die Regierung gegen das Tragen eines solchen Ornats in mannigfachen Verfügungen Widerspruch erhob. Auf Grund der von den Gegnern immer erneuerten Anklagen wurde die Breslauer Regierung am 14. Dezember 1842 aufgefordert zu ermitteln, welcher Ornat vor dem Amtsantritt Geigers in Breslau üblich gewesen sei. Die Regierung stellte solche Ermittlungen an und berichtete am 24. April 1843, Geiger sei beschieden worden, „nur diejenige Amtstracht anzulegen, welche bisher hier üblich gewesen sei, obgleich die von ihm getragene von der der christlichen Geistlichen, wie diese bezeugen, verschieden war“. Diese Entscheidung fand die Zustimmung des Ministeriums.

Hierbei beruhigte sich der Betroffene nicht, sondern richtete am 25. Mai 1843 folgende bemerkenswerte, bisher vollständig unbekannte Eingabe an das Ministerium:

Ein hohes K. M. des Innern

sehe ich mich genötigt unterthänigst um die Aufhebung eines mir von Seiten hiesigen hochlöblichen Polizei-Präsidii unter dem gestrigen zugekommenen hier in Abschrift beiliegenden Befehls hies. hoher königl. Reg. vom 24. v. M. zu bitten, wonach

„ich mich nur derjenigen Amtstracht bedienen solle, welche bisher hier üblich gewesen“.

Die Gründe, welche ich diesem mir als auffallend erscheinenden Befehle ergebenst entgegenstelle, sind folgende:

Erstens: Eine allgemeine Amtstracht war hier dem Rabbiner bisher weder vorgeschrieben, noch auch üblich; es kleidete sich vielmehr ein Jeder nach den eignen oder den Zeitbegriffen von Schicklichkeit in der Kleidung und die Auszeichnung, welche ein Rabbiner, entweder im Allgemeinen oder bei besonderen Funktionen suchte, blieb ganz seinem Belieben anheimgestellt. Daß dies auch am hiesigen Orte sich so verhalten und verhält, bezeugt das beil. Schreiben des hiesigen Ober-Vorst.-Collegii.

Zweitens kann die Kleidung, deren ich mich bei gewissen Funktionen bediene, nicht als Amtstracht bezeichnet werden, da ich dieselbe zuweilen auch dann trage, wenn ich nicht in amtlicher Thätigkeit begriffen bin, sowie ich denn auch an den Sabbaten, an welchen ich keine religiösen Vorträge halte, daher überhaupt in der Synagoge keine besondere Funktion zu verrichten habe, dennoch in dieser Tracht bei dem Morgengottesdienst in der Synagoge erscheine, diese Kleidung demnach nicht als eine Amtstracht, sondern lediglich als meine beste und anständigste Privatkleidung zu betrachten ist, die ich bei Sabbaten und bei feierlichen Gelegenheiten anzulegen für angemessen halte, ohne weitere Rücksicht auf amtliche Dienstverrichtungen, wie z. B. in Polen gewisse Leute, die jedoch keine amtliche Stellung einnehmen, es als Act besonderer Frömmigkeit betrachten, an Sabbaten in weiß seidenen Talaren zu erscheinen.

Drittens aber ist es mir unmöglich zu glauben, daß die hohen Behörden einen Eingriff in meine persönliche und privatrechtliche Freiheit beabsichtigen sollten und kann ich daher diesen Befehl blos als in Folge eines Mißverständnisses erlassen betrachten. Ich bin dem Staatsgesetze nach nichts als eine Privatperson, weder mittelbarer noch unmittelbarer Staatsdiener und hat meine Anstellung bei einer jüdischen Gemeinde, die, dem bestehenden Gesetze nach, lediglich als geduldete betrachtet wird, durchaus keinen Einfluß auf meine Stellung im Staate, ich bin vielmehr, mehreren hohen Rescripten zufolge, blos ein Privatdiener dieser geduldeten Gesellschaft. Während demnach der Staat mich als gar nicht im Amte befindlich ansieht, meine Einwirkung auf die Geister ganz ignorirt, sollte er blos darin mich als Beamteten anerkennen, um sich mit dem Alleräußerlichsten an mir oder vielmehr um mich zu befassen, um Farbe und Schnitt des Kleides mir vorzuschreiben? Ein solcher Gedanke streitet zu sehr mit der Gerechtigkeit und Consequenz des preußischen Verfahrens, als daß ich ihm nur im entferntesten Raum geben könnte. Ich kann daher hier nur ein Mißverständniß erblicken, das wahrscheinlich dadurch erzeugt ist, daß mir wie einem jeden Privatmanne nicht gestattet sein kann, etwa eine solche Auszeichnung in der Kleidung vorzunehmen, welche entweder öffentliches Ärgerniß erregt, oder Ansprüche begründet, die nur mit gewissen Staatsbedienstungen oder persönlichen Auszeichnungen ver-

bunden sind. So gut wie ein jeder andere Privatmann darf ich daher etwa nicht militärische Uniform oder die Staatskleider der Beamten oder auch den Ornat der privilegierten christlichen Geistlichkeit tragen. So lange ich aber in diesen Fehler nicht verfalle, wüßte ich nicht, mit welchem Rechte grade ich in der freien Wahl meiner Kleidung beschränkt werden könnte. In diesen Fehler bin ich aber nicht verfallen, meine Kleidung gibt kein öffentliches Ärgerniß und ist von dem Ornate der christlichen Geistlichkeit weit entfernt, wie dies Geistliche beider Confessionen bestimmt und unzweideutig bezeugt haben, deren Zeugnisse bereits früher im Original eingereicht wurden und hier nochmals in Abschrift beiliegen.

Es muß daher, wenn nicht gerade ich der Wohltat der Alle gleich umfassenden Gesetze des Staates verlustig sein soll, hier ein Mißverständniß obwalten, welches zu heben ich ein hohes Ministerium im vollsten Vertrauen ganz untertänigst bitte. (Unterschrift.)

Diesem Gesuche liegen die Zeugnisse von dem katholischen Domkapitular Heinrich Förster, dem späteren Fürstbischof, und dem Prediger Ludwig Falk, dem Vater des nachmaligen Ministers, und Schilling vom 25.—26. März 1843 bei, des Inhalts, daß der Ornat Geigers sich von dem evangelischen und katholischen unterscheide.

Trotz dieser Ausführungen erfolgte die Antwort des Ministeriums (26. August 1843), „daß Ihrem Gesuch die gewählte Amtstracht zu gestatten nicht deferiert werden kann". In dieser Verfügung hieß es ferner: „Allerdings sind die Rabbiner weder unmittelbare noch mittelbare Staatsdiener; da sie indeß die Beamten besonderer im Staat bestehender, das öffentliche Interesse vielfach berührender Gemeinschaften sind, liegt es in der Natur der Sache, daß der Staat von allem, was dieselben in dieser ihrer Stellung und mit Beziehung auf diese vornehmen, insoweit nähere Kenntnis zu nehmen hat, als die allgemeinen staatspolizeilichen Rücksichten dies nötig machen. Wenn daher bei der jetzigen Stellung der Juden deren Beamten eine allgemeine Amtstracht nicht vorgeschrieben ist, noch darauf, daß dieselben eine solche überhaupt anlegen, gehalten wird, kann es den letzteren doch auch nicht überlassen werden, sich bei ihren Amtshandlungen und in ihrer amtlichen Stellung nach Willkür und eigenem Belieben einer bis dahin nicht üblich gewesenen Tracht zu bedienen."

„Ihnen selbst ist am besten bekannt, daß Sie durch Anlegung einer in Breslau ganz ungewöhnlichen Tracht einem bedeutenden Teil der jüdischen Gemeinde großen Anstoß gegeben haben und dadurch zu den eingetretenen Zerwürfnissen nicht wenig beigetragen haben."

Wie diese Haupt- und Staatsaktion ausging, vermag ich nicht zu sagen. Offenen Ungehorsam gegen den Befehl der Staatsregierung zu zeigen, zumal bei einer so kleinlichen Angelegenheit, wenn es sich dabei auch um einen Grundsatz handelte, lag nicht in der Art des Breslauer Rabbiners. Doch war, soweit ich unterrichtet bin, weder der Eifer der Polizeibehörde sonderlich groß, auf die Ausführung des ministeriellen Befehls zu dringen, noch die Denunziationsleidenschaft der Gegner, die sich vielleicht mit dem Triumphgefühl begnügten,

einen so herrlichen Sieg davongetragen zu haben, übermäßig lebhaft: die weißen Bäffchen und die weißen gekräuselten Manschetten, die jene Eiferer ihrer Versicherung nach in ihrem religiösen Gefühl gestört hatten, oder die ihnen als Nachäffung christlicher Kleidung erschienen war, wurden entweder beibehalten oder nach kurzer Zeit wieder angelegt.

Übrigens erlebten die Anhänger Tiktins noch einen dritten Triumph, den sie sich aber nicht selbst bereiteten, sondern den ihnen eine eigentümliche Auffassung der Regierung verschaffte. In Breslau war nämlich ein neuer Oberbürgermeister gewählt worden und sollte feierlich eingeholt werden. An die Einholung schloß sich ein feierlicher Gottesdienst in der Kirche. Zu beiden hatte der Vorstand der jüdischen Gemeinde und ihr geistlicher Vertreter Einladungen erhalten. Die an den letzteren gerichtete wurde im letzten Augenblick von der Breslauer Regierung zurückgezogen. Diese berichtete nämlich an das Ministerium des Innern am 3. Juni 1843, sie habe veranlaßt, daß Geiger nicht zum feierlichen Einholungszuge des Oberbürgermeisters und nicht zum Gottesdienste in der Kirche zugelassen werde, und zwar

1. weil das Erscheinen eines Rabbiners in der Kirche verletzend sei,

2. weil Geiger wahrscheinlich in seiner Amtstracht erscheinen würde, die ihm verboten worden sei,

3. weil seine Teilnahme zu großen Anstoß bei seinen grimmigen Gegnern gegeben haben würde.

Auch diese Konnivenz gegen die Gegner entspricht wie die Entscheidung über die Amtstracht der Auffassung vom christlichen Staat, die sich gerade in jener Zeit infolge der eigensten Anschauung des Königs Friedrich Wilhelm IV. geltend machte.

Unterdes war inmitten dieser heißen Kämpfe der alte Tiktin, wie man S. A. Tiktin im Gegensatz zu seinem gleich zu nennenden Sohne Gedalja nannte, gestorben (20. März 1843); sein Andenken war von Geiger gefeiert worden[1]).

Und nun geschah von Seiten der Gegner das Unerhörte. Sie hatten bisher auf die Unteilbarkeit der Gemeinde gepocht und Geigers Anhängerschaft als eine unberechtigte Separatgemeinde betrachtet. Sie waren kühn genug gewesen, seine vollkommen rechtlich erfolgte, fast einstimmig geschehene Wahl als ungesetzlich zu bezeichnen; jetzt wagten sie, die damals notorisch an Zahl, und noch viel mehr an Bedeutung die Minderheit darstellten, sich einfach einen neuen Rabbiner, und zwar in der Person des Sohnes des Verstorbenen, zu wählen. War dieser Schritt im höchsten Grade ungesetzlich, so war die Wahl auch eine völlig unglückliche. S. A. Tiktin war zwar kein gebildeter Mann gewesen, doch war er im ganzen ein schlichter Mensch, gegen dessen Lebenswandel und Sitten nichts einzuwenden war. Sein Sohn dagegen galt in sittlicher Beziehung nicht für einwandfrei und war ebenso ungebildet wie ungelehrt. Wenn die

---

[1]) Bei der Beerdigung Tiktins, 22. März 1843, war Geiger nicht zugegen. „Ich folgte“, heißt es im Tagebuch, „nicht der Leiche, um keine Aufregungen zu veranlassen.“ In der darauf folgenden Predigt am 25. gedachte der Redner seines Kollegen; der Israelit des 19. Jahrhunderts meldet darüber, es seien „ergreifende Worte“ gewesen, „die, aus tiefem Herzen kommend, von Wehmutstränen begleitet, großen Eindruck machten“.

Gegenpartei, die über Mittel gebot und wohl auch zu pekuniären Opfern bereit war, sich wirklich durch den seit 1840 fungierenden Rabbiner in ihrem Gewissen bedrängt fühlte, dann hätte sie durch die Wahl eines nach ihrer Überzeugung wahrhaft frommen Talmudgelehrten ersten Ranges zeigen müssen, was sie eigentlich begehrte; das Rabbinat durch Erbgang weiter führen, einen gänzlich unbedeutenden Menschen auf den Schild erheben, nur weil er am Alten klebte, und weil man von ihm wußte, daß er dem gesetzlich eingesetzten Rabbiner auf jede Weise entgegentreten würde, eine ungesetzliche Wahl ausüben gegen einen Mann, für den alle Vertreter der Gemeinde mit Ausnahme eines einzigen sich erklärt hatten, hieß nicht Überzeugung und Glaubenstreue, sondern Halsstarrigkeit und trotzigen Eigensinn beweisen.

Diesem ersten Schritt fügten die Anhänger des Alten einen zweiten hinzu. Nachdem sie ohne jede Aufforderung seitens der Gemeindebehörden, nur dem eigenen Antriebe folgend, den jungen Tiktin gewählt hatten (24. Mai 1843), wandten sie sich an die Regierung mit der Bitte um Anerkennung des von ihnen berufenen. Auch Tiktin selbst richtete (27. Mai) ein Schreiben an den Minister mit der Meldung, daß er von einem Teil der Gemeinde „zum Rabbiner gewählt worden sei", und brachte Zeugnisse bei, daß er Preuße sei. Statt ihn einfach abzuweisen, was man nach dem früher von dem Ministerium eingenommenen Standpunkt notwendig erwarten mußte, wurde er nach einiger Zeit beschieden, daß die Breslauer Angelegenheit kommissarisch verhandelt werden würde. Von den Ministerien wurden die Oberregierungsräte v. Heyden und Sohr ernannt. Am 7. August 1843 forderten die vereinigten Ministerien des Innern und des Kultus den Oberpräsidenten Schlesiens Herrn v. Merkel auf, diese kommissarische Entscheidung in die Wege zu leiten. Eine solche Verhandlung muß nun wirklich begonnen haben, doch vermag ich nichts Näheres über sie anzugeben, da die Akten der Ministerien nichts darüber enthalten und auch das Breslauer Staatsarchiv keinerlei bezügliche Aktenstücke besitzt.

Aus einem Briefe des Kultusministeriums scheint indessen hervorzugehen, daß die Kommissarien geneigt waren, in eine Teilung der Gemeinde zu willigen. Wilhelm Freund nämlich, der Geigers Berufung veranlaßt hatte, hatte aus eigenem Antriebe ein Gesuch bei den Ministern eingereicht, sie möchten bestätigen, daß die Vorschrift des Reglements von 1750, wonach eine Trennung der Gemeinden nicht stattfinden dürfe, auch für Schlesien Geltung habe. Die Minister waren jedoch dieser Ansicht nicht, beantragten vielmehr, das Gesuch abschlägig zu bescheiden, was auch wirklich durch eine Kabinettsordre vom 5. Dezember 1843 geschah.

Aber eine wirkliche Entscheidung der höchsten Staatsbehörde ließ auf sich warten. Infolgedessen baten die Gesetzestreuen nach den kommissarischen Verhandlungen, dem Obervorsteherkollegium aufzugeben, den Status quo, d. h. das Wirken beider Rabbiner nebeneinander, worin eine Anerkennung Tiktins eingeschlossen war, zu erhalten, ja, sie müssen geradezu den Antrag gestellt haben, Geiger aus seinem Amte zu entfernen, und ihren Kandidaten als den einzigen Rabbiner zu bestätigen (9. September 1844). Auch das Ober-

vorsteherkollegium bat am 29. September um eine Entscheidung. Diese erfolgte am 26. Oktober. Sie ging dahin, daß „Geiger von seinem Amte nicht entfernt werden könne, da seine Wahl rechtmäßig erfolgt sei". Dagegen wurde die Wahl des Gedalja Tiktin für ungültig erklärt, da sie nur von einem Teil der Gemeinde vollzogen sei. Das Obervorsteherkollegium wurde angehalten, einen zweiten Rabbiner seinerseits zu wählen, konnte dagegen nicht seinen Wunsch durchsetzen, die exekutivische Beitreibung der Gemeindebeiträge zu erhalten. Ein Eingreifen der Staatsbehörde in das Gemeindestatut von 1826, seine Abänderung oder Aufhebung könne, wie weiter ausgeführt wurde, nicht erfolgen, sondern das Statut bleibe weiterhin geltend [1]).

Gleichzeitig mit diesem Bescheide an das Obervorsteherkollegium erging an Bamberg, Laband und Genossen eine Verfügung gleichen Inhalts und gleichen Wortlauts.

Auf Grund des erhaltenen Befehls wurde nun die Stelle eines zweiten Rabbiners ausgeschrieben. Von den Kandidaten wurde zunächst Rabbiner Fassel berufen. Hirsch B. Fassel (1802—1883) war durch deutsche Predigten, von denen einige schon 1838 gedruckt waren, und durch Änderungen des Gottesdienstes einer der Begründer gemäßigter Reform in Mähren. Er hatte sich um das Landrabbinat in Kassel beworben, nahm aber, da er diese Stellung nicht erlangte, die als Rabbiner in Nagy-Kanizsa an, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Außer Predigten veröffentlichte er größere Werke über Zivil- und Strafrecht, Gerichts- und Strafverfahren nach rabbinisch-talmudischen Grundsätzen. Als seinen Grundsatz sprach er aus, „Reform im Judentum, wenn sie nicht zu bloßer Negation entarten will, ist nur möglich auf Grundlage des Rabbinismus."

Fassel, der durch sein Gutachten (vgl. oben S. 80) sich den Breslauern empfohlen hatte und zugleich durch seine Gelehrsamkeit berühmt war, wurde, von Geiger eifrig befürwortet, zur Gastpredigt eingeladen.

Am 18. Februar 1844 abends kam er, wie das Tagebuch meldet, in Breslau an. Am 19. heißt es, „Fassel verzichtet auf das hiesige zweite Rabbinat". Am 21. „Fassel predigt", am 24. „Fassel reist ab". Der Verzicht Fassels, dessen gedeihliches Zusammenwirken mit Geiger fraglich erscheinen mochte, fand also bereits vor seiner Predigt statt.

Obgleich man infolge dieses Verzichts einen zweiten anerkannten Rabbiner nicht besaß, erhielt Geiger die Stelle eines ersten Rabbiners und Vorsitzenden des Rabbinatskollegiums. Dieses wurde durch andere Rabbinatsassessoren ergänzt. Damit aber war noch keineswegs Ruhe eingetreten. Zunächst wurde freilich die Verfügung vom 26. Oktober 1844 trotz des Protestes der Gegenpartei bestätigt (Votum des Kultusministers vom 28. Januar 1845). Einige Monate darauf empfahl das Ministerium des Innern, der jüdischen Gemeinde schon jetzt eine Korporationsverfassung zu geben (30. Mai). Der Kultusminister lehnte

---

[1]) Die ungeheure Tragweite dieser Entscheidung geht auch daraus hervor, daß in Geigers Tagebuch, das seinem Charakter als Verzeichnis der Amtshandlungen gemäß über diese Streitigkeiten fast gar nichts bringt, am 2. November 1844 die Notiz eingetragen ist: „Ankunft des Ministerialreskripts". Diese kurze inhaltschwere Nachricht ist stark unterstrichen.

aber den Vorschlag ab, und beide zusammen beschlossen daher, daß die Statuten der Gemeinde von 1826 nur für die Mitglieder verbindlich seien, die sie anzuerkennen bereit seien.

Für die Regierung schien nun die Sache zu Ende zu sein, nachdem die Breslauer Regierung ebenso wie das Ministerium am 5. September 1845 die erfolgte Wahl eines zweiten Rabbiners bewilligt hatte. Nun trat aber, wie schon gezeigt ist, dieser zweite Rabbiner die Stelle nicht an, und da Tiktin sich als solchen betrachtete, wenn er nicht gar den Ehrgeiz hatte, als erster zu gelten, so ließ er nicht locker und wußte sich teilweise wenigstens eine Anerkennung zu verschaffen. Denn auf seine Beschwerden (15. und 17. Juni 1846), daß ihm die Ausübung rabbinischer Funktionen vom Polizeipräsidium und vom Oberpräsidenten der Provinz untersagt werde, schlug der Kultusminister, nachdem er Tiktin in einer Audienz empfangen und auch eine schriftliche Eingabe (17. Juli 1846) von ihm entgegengenommen hatte, vor, ihm die Vornahme solcher Funktionen für seine Partei zu gestatten und auch in seiner Synagoge die Aufgebote vollziehen zu lassen (27. Juli 1846). Dieser von dem Kultusminister ausgehende Vorschlag fand die Zustimmung des Ministers des Innern (24. August 1846).

Demgemäß wurde am 27. August eine Verfügung an die Breslauer Regierung erlassen: Gedalja Tiktin sei zwar nicht als Gemeinderabbiner anzuerkennen, aber als Geistlicher desjenigen Teils der Judenschaft zuzulassen, der ihn gewählt habe. Ein Jahr später, am 6. August 1847, wurde ihm bestätigt, daß er laut Vertrag vom 24. Mai 1843 zum Rabbiner eines Teils der Judengemeinde in Breslau angenommen und daß gegen seine Person und seine Zulassung als Rabbiner aus staatspolizeilichen Rücksichten nichts zu erinnern sei und auch eine amtliche Bescheinigung, daß er als Rabbiner der altgläubigen Partei anerkannt werde, wurde ihm durch Verfügung an die Breslauer Regierung am 15. September 1847 erteilt.

Als Schluß oder als Satyrbild dieser Tragödie mag man das Folgende auffassen, das freilich über den hier behandelten Zeitraum hinausgeht.

Hatte sich schon in den zuletzt angeführten Beschlüssen des Ministeriums eine Begünstigung der Orthodoxie gezeigt, so war es in der nun zu berichtenden Angelegenheit der König Friedrich Wilhelm IV. selbst, der aus eigner Initiative als ihr gnädiger Beschützer auftrat.

Der geistreiche Fürst, der, wenn er einen entsprechenden Ratgeber gehabt hätte, in dem Streit zwischen Geiger und Tiktin sehr wohl gewußt hätte, wohin er sich zu wenden habe, wurde hier offenbar nicht recht geleitet. Von des einen geistiger Bedeutung wußte er ebensowenig, wie von der Nullität des andern. Für die Beurteilung des Königs kam daher nur die politische und religiöse Stellung der beiden in Betracht. Der König, der den politischen Liberalismus seiner ersten Jahre sehr bald aufgegeben hatte, war nach den schweren Zugeständnissen, zu denen er in der Revolutionszeit gezwungen worden war, vollkommen der Reaktion ergeben. Kirchlich liberal war er nie gewesen, und je mehr die Romantik sich seiner bemächtigte, je größeren Einfluß seine pietistische Umgebung auf ihn gewann, desto mehr sehnte er sich nach

den bequemen Wellen der Orthodoxie. In beiden Beziehungen mußte ihm Tiktin, ganz abgesehen von seiner Persönlichkeit, genehmer sein. Geiger, der als Politiker wenig hervortrat, gehörte doch wie die meisten gebildeten Juden jener Zeit dem Liberalismus an und machte aus seinen freisinnigen Anschauungen kein Hehl. Seine religiösen Reformbestrebungen waren so offenkundig, daß sie in höchsten Kreisen mehr verstimmten, als hellen Widerklang erweckten. Diese Abwendung der Hofpartei, wenn es in ihr jemals eine günstige Beurteilung der jüdischen freisinnigen Ansichten gab, wurde durch das Anwachsen der Reformbestrebungen auf allen Seiten noch verstärkt. Fast gleichzeitig waren in den beiden großen christlichen Konfessionen, dem Katholizismus und dem Protestantismus, Reformbestrebungen aufgetreten; dort der Deutschkatholizismus, hier die Lichtfreunde. Jene brachen offen mit dem Papsttum und wandten sich, wenn sie auch innerhalb des Katholizismus stehen bleiben zu können glaubten, mit großer Schärfe und Entschiedenheit gegen den Reliquienglauben und das Kirchenregiment; diese, auf den Wegen Luthers weiter fortschreitend, suchten in der Bibel ihr Palladium, strebten aber danach, die Bibel menschlich und vernünftig zu erklären. So wenig ein äußerer Zusammenhang zwischen diesen Richtungen und jenen jüdischen Reformbestrebungen existierte, die durch die Frankfurter Reformfreunde inauguriert, durch die Berliner Reformgemeinde praktisch verwirklicht wurden, so bestand doch ein innerer Zusammenhang. Auch hier der Versuch einer gewissen Verbindung mit den alten Genossen — denn die Reform trennte sich ebensowenig vom Judentum, wie sie daran dachte, sich von der jüdischen Gemeinde zu entfernen. Nur der Bruch mit den alten Formen war ein ganz entschiedener: völlige Abschaffung der Zeremonialgesetze, Beseitigung des Hebräischen und die, wenn auch nicht ursprünglich geplante aber durch die ganze Entwicklung herbeigeführte Verlegung des Sabbats auf den Sonntag —, denn von einer Abschaffung des Ruhetages konnte und sollte nicht die Rede sein.

So wenig Geiger auch ein Reformer im Sinne der Frankfurter und der Berliner war[1]), so entschieden er jenen den Fehdehandschuh hingeworfen, und so direkt er ein Zusammengehen mit diesen abgelehnt hatte, — in den Kreisen der Reaktion war Reform nun einmal Reform.

Dazu kam noch ein anderes. Die freisinnigen Geistlichen am Anfang der vierziger Jahre hatten Geiger in Schutz genommen. Man erinnere sich des entschiedenen, wenn auch erfolglosen Eintretens der Breslauer protestantischen Hauptgeistlichen und des Domkapitulars in der Ornatssache. Am Anfang der fünfziger Jahre dagegen wehte ein anderer Wind. Der Generalsuperintendent Hahn und der Fürstbischof Diepenbrock erklärten sich geradezu als Tiktins Gönner. Beide empfahlen ihn dem Minister und dem König. Dieser aber ergriff

---

[1]) Über Geigers Stellung zur Reform, sowohl zu den Frankfurter Reformfreunden als auch zu der Berliner Reformgemeinde, über die Bemühungen der Gesinnungsgenossen jener Bestrebung in Breslau ist im folgenden Kapitel zu handeln. Trotzdem mußte hier eine allgemeine Bemerkung über sie stehen, weil es darauf ankam, die Verleihung des Landrabbinertitels an Tiktin zu erklären, die nicht einer bloßen Laune des Königs entsprang, und nur im Zusammenhang mit der ganzen Zeitbewegung verständlich wird.

gern die Gelegenheit, auf solche Stimmen zu hören, und so ging vom Könige der Plan aus, Tiktin als Vertreter der Orthodoxie zu ehren, wenn auch nur durch einen Titel. Auf eine Beschwerde Tiktins, daß er von den Gerichten nicht als Kurator von Stiftungen zugelassen werde, war der König entschlossen, ihm dieses Recht zuzusprechen. In der königlichen Kabinettsordre, in der dies geschah, 1. November 1851, wurde zugleich die Geneigtheit des Monarchen geäußert, Tiktin den Titel eines Landrabbiners zu verleihen. Der König schrieb: „Er hat zwar kein Recht auf den Titel, ich bin indessen geneigt, ihm gedachten Titel zu verleihen, damit die von ihm vertretene Richtung dadurch eine ihr aus politischen Gründen zu wünschende Verstärkung erfahren dürfte."

Diese Kabinettsordre wurde aber keineswegs veröffentlicht, sondern von den Ministern lange Zeit bekämpft. Zunächst tat der Minister des Innern dar, daß nur Geiger Rabbiner sei, und daß Tiktin kein Anrecht auf die Stiftungen habe. Daher erfolgte an die Breslauer Regierung der Bescheid (13. Januar 1852), daß Tiktin bei den Gerichten seinen Anspruch auf die Stiftungen durchzusetzen versuchen solle, und daß es fragwürdig erscheine, ihm den erwähnten Titel im Gnadenwege zu erteilen. Dieselbe Gesinnung wurde in einem Berichte der Breslauer Regierung an den Minister des Innern zum Ausdruck gebracht, in dem es u. a. hieß: „Wir verkennen nicht, daß die orthodoxe Richtung im Judentum vor den Bestrebungen der sogen. Reformjuden, wie solche in den letzten Jahrzehnten hervorgetreten sind und sich bahnzubrechen bemüht gewesen sind, den Vorzug verdient. Auf der andern Seite aber dürfte in Erwägung kommen, daß der Tiktin weder durch wissenschaftliche Bildung noch durch sonstige Eigenschaften zu der nachgesuchten Auszeichnung empfohlen wird, vor allem aber steht seiner Ernennung zum Oberlandrabbiner entgegen, daß derselbe seine gegenwärtige Stellung nur der Wahl einer Gruppe verdankt, mithin streng genommen überhaupt nicht als Rabbiner angesehen werden kann."

Auf Grund dieses Berichtes sprach sich der Minister des Innern, selbst der Minister Raumer gegen die Verleihung des Titels aus (21. August 1852). Dagegen wurde über das Verhältnis der beiden sich entgegenstehenden Parteien eine Untersuchung angeordnet. Da mehr als ein Jahr verstrich, ehe ein Bericht aus Breslau darüber einging, wurde durch eine neue Kabinettsordre vom 7. Oktober 1853 daran erinnert. Schon vorher hatte Niebuhr im Auftrage des Monarchen an die Minister geschrieben (16. Juli 1853): „Der König bedaure sehr lebhaft, daß bisher der Ausführung seiner Absicht so viel Hindernisse sich entgegengestellt haben." Nach den kargen Berichten, die in den Akten des Ministeriums vorhanden sind, stellte sich heraus, daß von den einzelnen Gemeindemitgliedern in Breslau sich nur 648 für Geiger und 945 für Tiktin erklärten. Die Schreiben der Minister nehmen nun freilich auf diese Majorität zugunsten Tiktins keine Rücksicht. Vielleicht aber war sie für die Änderung ihrer Ansicht ebenso wie die mehrfach fest ausgesprochene Absicht des Königs mitbestimmend. Daher erklärten die Minister des Innern, der Justiz und des Kultus (Ende 1853), daß sie der „Verleihung des Titels als Gnadenakt" nichts mehr entgegenzusetzen hätten, rieten aber dazu, auf Grund des Berichtes der

Breslauer Regierung statt des früher empfohlenen Titels eines Oberlandrabbiners den eines Landrabbiners zu wählen. Auf Grund dieser Schreiben wurde dann endlich nach zweieinviertel Jahren am 30. Januar 1854 die Kabinettsordre veröffentlicht, durch die Tiktin „der Titel als Landrabbiner in Schlesien verliehen wurde."

Es ist natürlich, daß die Auszeichnung eines Mannes, der nur von einem Teile der Gemeinde gewählt, aber von der offiziellen Gemeinde nicht anerkannt worden war, sowohl in Breslau als in ganz Schlesien arg verstimmte. Es hat sich ein Schreiben der Gemeinde Oppeln erhalten, die sich geradezu als orthodox bezeichnete und sich doch ängstlich an die Regierung wandte, aus Furcht, der neue Landrabbiner könne sich Rechte über sie anmaßen. Aber auch der Breslauer Vorstand nahm Stellung gegen den Titel. In einer Eingabe vom 17. März 1854 meldete das Obervorsteherkollegium, Tiktin begnüge sich nicht mit dem ihm zuteil gewordenen Titel, sondern erachte sich nun mit einer rabbinischen Autorität bekleidet, indem er von einer E r n e n n u n g zum Landrabbiner spreche. Darauf erhielt das Kollegium die Antwort, daß nur ein T i t e l verliehen worden sei, „in der bisherigen S t e l l u n g des Landrabbiners ist eine Änderung nicht eingetreten".

Faßt man alles Vorstehende zusammen, das in seinen allgemeinen Grundzügen wohl bekannt war, soweit aber die Beteiligung der Staatsbehörden in Frage kommt, hier zum ersten Male, vor allen Dingen erstmalig zuverlässig nach den Akten dargestellt wird, so muß man anerkennen: die Orthodoxen hatten allmählich auf der ganzen Linie gesiegt. Dem rechtmäßigen einzigen Rabbiner der Gemeinde war seine Amtstracht verboten; sein Gegner, ungesetzlich von einer Minorität bestellt, hatte staatliche Anerkennung gefunden; durch den ihm allerdings ohne Amt und Rang verliehenen Titel war ihm eine gewisse Superiorität gewährt; die innerliche Zweiteilung der Gemeinde, gegen die sich das Obervorsteherkollegium mit aller Entschiedenheit gestemmt hatte, war erfolgt.

Und doch erkennt man auch aus diesen scheinbaren Siegen, daß der innere Erfolg oft ein ganz anderer ist als der äußere. Die wirkliche Breslauer Gemeinde war und blieb nicht bloß in den Augen der Partei nur Geiger und die Seinen. Die Nachfolger Gedalja Tiktins sahen in ihm, selbst in seinem viel würdigeren Vater nicht den Amtsvorgänger, dessen Werk sie fortzusetzen wünschten, sondern sie betrachteten bei aller Meinungsverschiedenheit Abraham Geiger als den, der die Gemeinde zu dem erhob, was sie war und ist.

V. Kapitel.

Breslau 1844—53.

Häusliches Leben. Wissenschaftliche Arbeit und amtliche Tätigkeit. Rabbinerversammlungen. Reform. Breslauer Seminar.

Die großen Aufregungen der Breslauer Kämpfe hatten den im besten Mannesalter Stehenden nicht ermattet. Ein schönes Leben war ihm im Hause bereitet. Die innige Gemeinsamkeit mit der Gattin wurde niemals gestört.

Jährliche Sommerreisen waren damals nicht Brauch; solange keine Kinder da waren, wurde auch während der heißen Monate kein Landaufenthalt genommen; später wurden mehrfach kleine Badereisen nach Altwasser und Salzbrunn gemacht. Emilie Geiger suchte in den ersten Jahren einmal Landeck, 1844 Karlsbad auf, 1845 und 1851 besuchte sie ihre Verwandten in Bielefeld und Bonn, sowie die Familie ihres Mannes in Frankfurt. Die während jenes Fernseins von Breslau geschriebenen Briefe des Gatten sind von zärtlicher Sorgfalt für die Abwesende erfüllt, die aus der späteren Zeit enthalten anmutige Berichte über die Kinder, über die kleinen häuslichen Vorgänge mit manchen scherzhaften Bemerkungen über die Hausfrauenrolle, die der Alleingelassene zu spielen hatte; sie drücken den lebhaften Wunsch aus, die Gattin möge sich Vergnügen gönnen, das Zusammensein mit den Ihrigen voll genießen.

Zur Charakteristik des Tons, der zwischen den Gatten herrschte, seien einzelne wenige Stellen aus den Briefen meines Vaters mitgeteilt; die meiner Mutter sind sämtlich vernichtet.

> 23. Juni 1845. „Vorgestern habe ich nun endlich wieder Brief von Luzzatto erhalten, welcher, da zufällig mein alter in Parma wohnender Freund Randegger bei ihm war, auch auf intime Verhältnisse eingeht. U. a. schreibt er, quelqu'un m'a dit, il y a plusieurs années, que vous avez épousé sans argent la fille d'un bienfaiteur de votre jeunesse. J'interrogeais Randegger là-dessus. Il me dit qu'il ne sait pas cela, mais que la chose est bien conforme à votre caractère. Sehr schmeichelhaft für mich. Ich schrieb ihm in meiner Antwort, daß mein Schwiegervater nur dadurch mein Wohltäter gewesen, daß er Dein Vater war. Sehr schmeichelhaft für Dich! Du siehst, ich fange an in meinen alten Tagen galant zu werden; sollte Deine Abwesenheit vielleicht dazu die Veranlassung sein?"

11. Juli 1851. „Ich glaube es Dir, liebe Emilie, daß Du Sehnsucht nach den lieben Kinderchen hast, sie sind allerliebst und stören mich auch gar nicht viel; allein Spezielles zu erzählen gibt es da nicht. Du weißt ja, daß ich mit Teilnahme ihrer Entwicklung folge und auf sie einzuwirken suche, aber von dem Mitteilen kluger Redensarten und liebenswürdiger Artigkeiten oder Unarten kein besonderer Freund bin. Gottlob, sie werden hoffentlich allesamt weder körperlich noch geistig Schlemils werden, das Leben mit ihnen und für sie, die bis ins einzelste gehende Tätigkeit, der ich mich nun in Deiner Abwesenheit für sie hingebe, außerdem die angenehmen, literarischen Produkte, die mir so reichlich von überall zugeströmt sind, lassen nicht die Bangigkeit in mir aufkommen, wie es vielleicht sonst der Fall wäre."

18. Juli 1851: „Ich möchte das Geplauder mit angehört haben und noch anhören, das namentlich in Iserlohn und in Bonn mit unübertrefflicher Geläufigkeit vom Munde floß. Die Franziska (Stern geb. Oppenheim) kennt nun doch teilweise die Verhältnisse; aber Deine Mühe bei den anderen Uneingeweihten, sie genau damit bekannt zu machen, diese sorgfältige Detail-Malerei, diese Belehrungen und Schilderungen, untermischt mit einzelnen Erzählungen, die sich ineinander verschlingen, so daß der Ariadne-Faden schwer zu finden ist, und die Rückkehr zum Anfange selbst einem klugen Theseus ohne diesen Faden zu schwer ist — alles dies hätte ich so ganz gemütlich mit belauschen mögen." (Nach Schilderung einzelner Verwandten) „die Estherchen ist nun zwar verhindert viel auszugehen, nun da wird Heinrich schon einmal mit voller Zustimmung seiner Frau seine Treue brechen und allein hie und da die Begleitung machen müssen. Und mein nobler Schwager Simon mit seiner lieben Frau, das sind so gentleman und lady und wenn ich nächstes Jahr oder in zehn Jahren nach England reise, lasse ich mich auch von ihnen empfehlen. ‚Aber, Geiger, und ich'? Nun ja gleich, liebe Franziska, jetzt komme ich an Dich. Bonn strahlt, jubelt, ist ganz Mund und Ohr und Auge. ‚Ach sieh doch, da jang Oppenheims Fränz, wat die Staats is!' Nun gute Franziska, ich weiß, daß Du Dich mit meiner Emilie freust, auch ihre Freude überall, wo Du mit ihr zusammen bist, erhöhst. Nun meine Lieben, das Gute fröhlich und bescheiden genießen, das Unabwendbare ruhig und demütig tragen, in dieser Lebenskunst wollen wir uns gegenseitig stärken. So amüsiere Dich denn auch so lange es geht und wenn die vier Wochen vorüber sind, füge Dich in das Unvermeidliche zu mir zurückzukommen."

24. Juli 1851: „Da sehen sie sich alle verblüfft an und keiner weiß, was vorgeht. Warum denn der Himmel so furchtbar grollt, was das für Stürmen und Donnern ist? Da kommen die Herren Meteorologen mit ihrer Weisheit und ich lache heute schon, denke ich daran, was morgen darüber in den Zeitungen stehen wird. Toren! Sie wissen's nicht, aber ich weiß es. Der Himmel hat auch schon zwei Tage vergeblich auf Brief von seiner Frau gewartet und da donnert er mit grimmiger Wut. Ja wer so donnern könnte,

wenn man so recht ärgerlich ist. Ich wollte Dir donnern! Ist das der Dank, daß ich Dir die Wirtschaft so ordentlich führe? Komme ich darum jeden Abend pünktlich vor zehn Uhr nach Hause? Brauche ich darum so wenig, um Dir sagen zu können: hier liebe Frau, lege ich Dir noch vier oder fünf Thaler Kassasaldo zu Füßen? Hole ich darum die Kinder mittags ab, damit Pauline ruhig die Stuben scheuern kann? Lasse ich mir darum den Schweiß vom sorgenmüden, gedankenschweren Haupte triefen, wenn es zum Austeilen des Fleisches kommt? Ach und das ist mein Lohn! Von Sonntag bis Donnerstag keinen Brief! O Ihr falschen Weiberseelen! So seid Ihr alle. Und da nützt es auch nicht, wenn die Körper breit und stark werden; nein, die breiten sind wie die schlanken. Wenigstens habe ich doch diese Rache, ich kann es in den Donner hinausschreien und mag er mich auch übertönen: Ja, meine Frau ist stark, breit, keine Spur mehr da von ehemaliger Schlankheit! — Nun drauf los gedonnert! Du hast ganz recht, lieber Himmel! Das Geschlecht ist zu schlecht, fahre nur drein! Da hat mir erst heute ein Student seine Liebespein und die schwarzen Täuschungen, die er erfahren, geklagt. Ich habe ruhig in mich hineingelächelt, als sicherer, verheirateter Mann! Ein trügerisches Lächeln, alberne Sicherheit! Des Mittags bekomme ich keinen Brief! Immer drauf, dazu gedonnert! Ich donnere mit, daß es in Bonn wiederhallt! Aber nein, auch diese Schadenfreude sollst Du nicht haben, ich behalte mir meine Rache, eine exquisite, vor und mache nur noch einen großen Gedankenstrich."

Den 25. Juli 1851: „Daß Du der Kindespflicht nachgekommen, auch die Grabstätte Deines seligen Vaters besucht zu haben, war schön und recht von Dir. Dein Herz führt Dich immer am sichersten. So sei denn dieser lebhafte Briefwechsel für diesmal seinem Ende zugeführt! Wir werden uns um so mehr wieder miteinander freuen, nachdem wir eine Zeitlang getrennt waren, wenn es auch, Gottlob, solcher Reizung bei uns nicht bedarf. Möge Dich Gott nun ferner behüten, daß Du gesund wieder zu uns zurückkehrst und ich Dich freudig wieder in meine Arme schließe!"

Auch der Gatte fühlte nicht immer das Bedürfnis nach großen und regelmäßigen Reisen. Mit Ausnahme der kleinen Ausflüge, die durch amtliche Berufungen zu Synagogeneinweihungen, Trauungen und ähnlichen, und der größeren Reisen, die durch den Besuch der Rabbinerversammlungen (vgl. unten S. 114ff.) veranlaßt wurden, sind aus jener ganzen Epoche nur zwei derartige Ausflüge zu erwähnen, der nach Wien 1841, der nach München 1849.

Die Reise nach Wien wurde in Begleitung der Gattin unternommen. Der in Wien als Hauslehrer lebende Freund Jacob Auerbach tat alles, um dem Ehepaar die Tage angenehm zu gestalten. Mit dem Prediger Mannheimer und dem Rabbiner Horowitz wurden angenehme Stunden zugebracht; der Umgang mit dem gelehrten Leopold Dukes brachte reichen Gewinn. Besondere Freundlichkeit empfingen die Reisenden durch die Familien v. Kaulla und v. Biedermann. Der Zurückgekehrte pries die Wohltätigkeit der Reiseeindrücke, die Freundlichkeit, die er gefunden, und fügte bescheiden hinzu: „Diese Freundlichkeit, großenteils doch nur wegen des Strebens, das mich bis jetzt geleitet und

das doch eigentlich spärliche Blättchen bisher getragen, ist ein schönes Zeichen von dem die Juden belebenden Sinne."

Die Reise nach München 1849 wurde wissenschaftlicher Zwecke wegen unternommen. Sie brachte reiche Ausbeute, die in späteren Jahren verwertet wurde. Eine große Freude bereitete dem Reisenden der Umstand, daß er in einer fremden Stadt manche seiner Anhänger aus Breslau traf, eine herzliche Erquickung bot ihm die Bekanntschaft mit Verwandten seiner Frau, die in München lebten. Er schlug zuerst sein Quartier im Gasthaus „Blaue Traube" (jetzt „Englischer Hof") auf und bezog später ein Privatlogis bei Herrn Wolfsheim in der Löwenapotheke. Er hatte geglaubt und gehofft, ruhig seinen Studien und ein wenig auch der Erholung leben zu können, und war dem Ansinnen des liberalen Vereins, eine Predigt zu halten, um so mehr ausgewichen, als er aus einem Gespräch mit seinem Kollegen, dem Rabbiner Aub, zu entnehmen meinte, daß das Auftreten eines bewährten Redners dem Amtsgenossen in seinem Ansehen schädlich sein könnte, vermochte sich aber den immer stärker werdenden Ansinnen seiner Anhänger, zu dem sich auch ein ehrenvoller Antrag seitens des Gemeindevorstandes gesellte, nicht zu entziehen, nachdem der Ortsrabbiner, wenn auch widerwillig, seine Zustimmung gegeben hatte. Das Münchener Tagblatt vom 3. August brachte im redaktionellen Teil einen Hinweis auf die am nächsten Tag zu erwartende Predigt. Über diese selbst berichtete der Leitartikel vom 7. August desselben Blattes weit über die Hälfte des redaktionellen Teils folgendes, was hier mitgeteilt werden mag, weil eine ähnliche Beurteilung einer Predigt mir überhaupt nicht bekannt ist. Der Artikel ist überschrieben: „Die Predigt des Herrn Dr. Geiger" und lautet so:

> Warum trauern wir denn fragt der Redner? Der Tempel ist zerstört, er war ja nur aus Stein und Holz; der Staat ist aufgelöst; er war ja so klein und winzig; in einen unbedeutenden Winkel zusammengedrängt, konnte Israel als Volk nie eine Rolle spielen; sein Beruf war, den Glauben an einen einigen Gott nach allen Seiten zu verbreiten und diesen Beruf konnte es nur erfüllen, wenn der Staat aufgelöst, wenn das Volk nach allen Seiten hin zerstreut wurde. Und schlug man das Volk auch in Fesseln, mußten wir auch Spott und Hohn ertragen, man konnte nur den Körper fesseln, frei wirkt der Geist fort an der Lösung seiner Aufgabe. Das Gesetzbuch wurde verbrannt, aber man konnte nur die Blätter verbrennen, der Buchstabe flog durch die Luft und hat im Geist und im Herzen eine nie zerstörbare Wohnstätte gefunden. Der Redner ging sodann auf den jetzt üblichen Gottesdienst näher ein. Er fragt, ob denn wirklich das Herz sich erhoben fühlt, ob denn das Gotteshaus wirklich das ist, was es sein soll, nämlich eine Schule für das Leben. Viele werden beim Eintritt in den Tempel wohl die Sünde vor der Thüre lassen, aber bei ihrem Austritt werden sie von derselben wieder erfaßt, und der Gottesdienst hat sie nicht geläutert. Der Gottesdienst muß sich nicht bloß im Altertum bewegen, Vieles entspricht unserer Zeit nicht mehr; der Tempel soll für Jung und Alt, für Frauen und Jungfrauen sein, während er jetzt nur für Männer und Frauen ist und selbst auf diese keinen erhebenden Eindruck macht. Man

beklagt, daß die Opfer abgekommen sind; aber die Opfer dürfen nicht, wie es so häufig geschieht, als Sühne aufgefaßt werden; wie sollte das unschuldige Thier für die Sünden der Menschen büßen? Jeder hat selbst sein Heil zu erwerben, Jeder hat es selbst zu tragen, wenn er das nicht thut, was seine Pflicht ist; das thierische Opfer soll nur ein Niederschlachten des Thierischen im Menschen bedeuten, es ist ein Sinnbild und wie sollte man klagen, daß ein Sinnbild abgeschafft worden, das doch am Wesen gar nichts ändert? Wenn man heute noch sagt, die Priester sollen zu ihrem Dienste zurückkehren, so denkt man gar nichts dabei und es hat gar nichts zu bedeuten."

Eine andere Münchener Zeitung, „Der Bayerische Eilbote" vom 5. August, brachte einen kürzeren Bericht über die Predigt, in dem es hieß: „Nicht leicht sahen wir ein so zahlreiches, begeistertes Publikum in irgend einem Gotteshause als heute."

Am 9. August wurde von dem Fortschrittsverein ein Festessen veranstaltet, an dem etwa 80 Herren teilnahmen. Auch darüber berichtet das Münchener Tagblatt vom 12. August sehr ausführlich. Nur eine Stelle über die Toaste, die der Gefeierte hielt, sei hier abgedruckt. „In einer geistvollen Rede sprach er über das Streben, das er sich zur Aufgabe seines Lebens gemacht; in einem Toast, der als Antwort auf ein seiner Gattin gebrachtes Hoch galt, sprach er in wahrhaft poetischer, erhebender Weise über das Familienleben der Juden; in einem anderen Toaste zollte er dem Fortschrittsverein seine Anerkennung."

Die letzterwähnte Reise, zu einer Zeit unternommen, da die Cholera in Breslau noch nicht erloschen war — ein Umstand, den man von manchen Seiten dem Gelehrten verdachte, um so mehr, als seine Gattin binnen wenigen Monaten wiederum ein Kind erwartete, hatte zum Zweck, die hebräischen Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek zu untersuchen und teilweise abzuschreiben.

Trotz aller Streitigkeiten und Aufregungen war Geiger der Wissenschaft treu geblieben. Das erste Zeugnis davon ist der fünfte Band der Zeitschrift und die wenigen Bogen, die von dem sechsten veröffentlicht wurden. Das erste Heft des fünften Bandes ist schon früher gewürdigt worden (vgl. oben S. 74 ff.). Die folgenden Hefte enthalten außer den Beiträgen von S. D. Luzzatto, mit dem in nähere Beziehungen getreten zu sein Geiger als einen besonderen Gewinn betrachtete, ferner von Osias H. Schorr in Brody, einem scharfen Kopfe, M. A. Levy, Saalschütz und Dernburg, gelehrte und streitbare Aufsätze des Herausgebers.

Unter den ersteren ist Fortsetzung und Schluß der Skizze „Über das Verhältnis des natürlichen Schriftsinnes zur talmudischen Schriftdeutung" zu erwähnen, sodann zwei große Studien „Neue Beiträge zur Geschichte des Streites über das Studium der Philosophie in den Jahren 1232—1306" und „Zur Entwicklungsgeschichte der hebräischen Sprachkunde, biblischen Exegese und hebräischen Dichtkunst unter den arabischen Juden im X., XI. und XII. Jahrhundert", die, obgleich als Rezension bezeichnet und teilweise an neu erschienene Schriften anknüpfend, sowohl durch Inhalt als durch Bedeutung weit über das

Maß gewöhnlicher Beurteilungen hinausgingen; endlich die tiefgelehrte Arbeit „Schimschon, ein Lexikograph in Deutschland". Zu den letzteren gehören zwei Artikel über d. h. gegen Bruno Bauer und eine Zeitschriftenschau.

Die Artikel über Bruno Bauer sind nicht etwa eine Rezension seines Heftes über die Judenfrage, sondern eine großzügige Abhandlung. Das Verhältnis der Juden zum Staat im Mittelalter und in der Neuzeit, ihre Ansprüche auf Emanzipation, auf Recht und Freiheit werden im einzelnen beleuchtet. Nach einem Versuche der Darlegung, wie Bruno Bauer die Begriffe verwirrt, die in ihrer Entwicklung die bürgerliche Gleichstellung der Juden verlangen, wird der Gesichtspunkt aufgestellt, von welchem aus die religiöse Seite der Frage zu betrachten sei. Dabei wird die innere Entwicklung des Judentums in ihren wichtigsten Phasen aufgezeigt. Der Satz Bauers, der Talmud sei „eine chimärische, illusorische, geistlose Fortentwicklung des mosaischen Gesetzes und des ganzen alten Testaments" wird in seiner vollen Verkehrtheit beleuchtet, sein Versuch, Spinoza dem Judentum abzusprechen, nach längerer Ausführung als irrig zurückgewiesen. In sehr schöner Weise wird dann gegen die Bauerschen Angriffe Mendelssohn verteidigt. Den Haupttrumpf aber, den Bauer mit der Behauptung auszuspielen suchte, daß die neueren Juden durch ihre Bemühungen sich auszubilden das Judentum aufgäben, vernichtete der Verfasser durch folgende schöne Darlegung am Schluß.

> „Auch den Männern, welche uns blos die Wahl lassen möchten, entweder mittelalterliche Juden und dann gekränkt in den Rechten des Bürgers, oder Christen zu sein, hätten wir noch manche Begründung abzufordern. Ist das Judentum, und das heißt euch lediglich das erstarrte mittelalterliche, wirklich schlecht, so daß ihr es mit Strafen belegen müßt, warum wollt ihr seine Auflösung nicht gestatten? Ist die Form, in die es sich auflöst, nicht die rechte, belegt auch sie, nach eurem politischen Bewußtsein, das nur e i n e vollberechtigte Form anerkennen will, gleichfalls mit Strafen, aber der Feind ist doch jedenfalls, gerade weil ohne historischen Halt, dann doch so kein hartnäckiger und wird bald der Macht des Staates weichen. Ist das Christentum wirklich der einzige Grund, der gelegt ist, führt die ganze Weltgeschichte notwendig zu seiner allgemeinen Anerkennung, ist sein Geist der Herrscher, der alle trotz heftigem Widerstreben unter sich beugt: warum wollt ihr gerade gegen die Umwandlungen und bunten Gestaltungen, die sein Gegner notgedrungen annehmen muß, weil er ihm noch immer sich nicht unterwerfen will, als Schergen auftreten, da sie doch nach eurer Ansicht zur Annäherung treiben müßten? Wir könnten auch die Niedrigkeit derer geißeln, die äußerlich im Verbande des Judentums verbleiben, innerlich aber von ihm, indem sie nur seine mittelalterliche Gestalt erblicken, sich losgesagt haben und nun dennoch sich berechtigt glauben, für diese mittelalterliche Gestalt, die noch im Leben herumspukt, als fahrende Ritter aufzutreten. Ist es wirklich nach ihrer Überzeugung ein Irrtum, daß das Judentum aus sich heraus einer Entwicklung fähig sei, ja daß es sie gerade seinem Geiste nach dringend verlange, nun wohl, wir würden es ihnen nicht verargen, wenn sie gleichgültig, lächelnd, mitleidig

diese nutzlosen Versuche sich ansähen, oder gar ihre Nutzlosigkeit nachwiesen, gegen die Vergeudung der Kräfte aufträten: aber wie, sie sollten das Verlebte schützen, weil es höchstens irgend einmal früher berechtigt gewesen zu bestehen, während es, nach ihrer eigenen Ansicht, nicht einmal mehr die Kraft zur Verjüngung in sich trägt? Sie sollten nicht nur den Arzt mit Bitterkeit von der Leiche wegjagen, der sich bemüht, sie wieder ins Leben zu rufen, weil sie den wirklichen Tod der Leiche heftig behaupten, nein, sogar noch den anderen beistehen, die da vorgeben, sie sähen die Leiche frisch und gesund umhergehen? Sie sollten noch auf die erdfahlen Wangen ein künstliches Rot auflegen, um die minder Einsichtigen zu täuschen?"

Ferner ist zu dieser Reihe eine Fortsetzung des schon früher (oben S. 69) skizzierten Artikels „Jüdische Zeitschriften" zu rechnen. Sie gibt, beginnend mit der eigenen „Wissenschaftlichen Zeitschrift", einen Überblick über die bestehenden Zeitungen, würdigt in gerechter Weise die „Allgemeine Zeitung des Judentums", hebt die Halbheit des „Orient" hervor, rühmt den „Israeliten des 19. Jahrhunderts" und Freunds „Zeitschrift". Sie geht ferner auf die Jahrbücher, Kalender und ähnliche Unternehmungen ein, die heute fast sämtlich zu den verschollenen gehören. Ein zweiter Artikel beschäftigt sich mit den ausländischen und hebräischen Zeitschriften, gibt sehr ausführliche Bemerkungen über Carmolys literarische Tätigkeit und eine treffliche Würdigung Nachman Krochmals, sodann eine bei allen Bedenken doch volle Anerkennung von Rapoports großem Wissen und seiner fruchtbaren Gelehrsamkeit.

Die merkwürdigste Abhandlung ist aber wohl die „Ist der Streit in der Synagoge ein Zeichen von ihrem Verfalle oder von ihrem neu erwachten Leben?" Sie nimmt Rücksicht auf die eigene Angelegenheit, ohne daß freilich einzelne bestimmte Vorfälle berührt, die Gegner getadelt oder die Anhänger belobt werden. Sie will nachweisen, daß ein lebhafter Streit weder dem inneren Fortschritt noch dem Judentum nach außen Nachteile bringe. Der Schluß der Abhandlung, die vom 21. November 1842 datiert ist, vielleicht in Erinnerung an das gerade an jenem Tage vor zehn Jahren angetretene Amt, zeigt am klarsten die Auffassung des Autors. „Bloß die Tatsache der Bewegung erzeugt vorläufig noch einen Schein von Gesundheit, eine kurz anhaltende Teilnahme; aber die Gegenstände, um die es sich bei dieser Bewegung in offener Aussprache handelt, sie sind es wahrlich nicht, an die man mit voller Entschiedenheit sich anschließen möchte. Noch sind das Leben einer großen Anzahl von Glaubensgenossen und die selbst entwickelte Lehre im grellen Widerspruche, und jenes hat noch keinen rücksichtslosen, wissenschaftlichen Vertreter gefunden, also der Zustand der Geteiltheit ist noch vorhanden, und sobald Miene gemacht wird, dieser wahrlich gefährlichen Spaltung zwischen dem inneren Menschen und seinem äußerlichen Bekenntnisse ein Ende zu machen, da zeigt sich nicht die freudige, begeisterte Aufmunterung, nein, immer kläglich ängstliche Abmahnung, und so ist es noch immer wahr, daß der religiöse Ernst noch nicht hinlänglich geweckt ist, daß das Judentum als solches in keiner seiner offen ausgesprochenen Richtungen noch nicht auf der Höhe der Zeit

steht, noch nicht den Gesinnungen einer großen Zahl seiner äußerlichen Bekenner entspricht und daß ebensowenig der Versuch gewagt wird, diese Lebensrichtung in wissenschaftlicher Form als dem Judentum angehörig zu verkünden, wie etwa andererseits sie ernstlich als eine unwahre mit geeigneten Waffen zu bekämpfen. Hier also, nicht in jenen untergeordneten Zerwürfnissen im Leben, sondern in dem höheren Zerwürfnisse zwischen Leben und Lehre, das noch immer schroff besteht, hier liegt die wunde Seite des Judentums. Wehe, wenn zu ihrer Heilung nicht geschritten wird, die Vermoderung ist dann nicht aufzuhalten, aber Stärkung und Kräftigung wird das Judentum empfinden, wenn dahin gewirkt wird, mag auch mancher heftige Streit darüber entbrennen!"

Selbständig erschienen in diesem Zeitraum zwei Schriften, die eine ausführliche Würdigung in anderem Zusammenhange finden müssen. Die eine ist das „Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna", Breslau 1845. Was den Heidelberger Studenten schon beschäftigt hatte, wurde hier mit Rücksicht auf die erste Orientalistenversammlung, die in Dresden 1844 gehalten wurde, zu raschem Abschlusse gebracht. Nach einer kurzen Einleitung wurden die Gesetze über die Fortbildung der Biblisch-Hebräischen zur Mischnasprache dargetan; in zwei anderen Kapiteln die Ansätze, die Umwandlung der Bedeutungen, die Änderung der Sprachgesetze auseinandergesetzt. Diese Darlegungen, eine wirklich umfassende Einführung in die Sprache der Mischna, wie es bisher keine gegeben hatte, wurden noch nützlicher gemacht durch das sich anschließende Lesebuch, das in einem ersten Abschnitt 31 kleine Stücke, Ethisches, Dogmatisches, Antiquarisches, Haggadisch-Exegetisches, in einem zweiten dreizehn Stücke: Halachisches enthielt. Der unpunktierte Text der Lesestücke wurde mit einem Kommentar begleitet, der den Text mindestens um das Vierfache überragte, und mit einem sehr ausführlichen Glossar geschlossen, das nicht nur die einzelnen Wörter vokalisiert zusammenstellte, sondern die Entwicklung dieser Wörter gab unter Anführung der biblischen Stellen, die zur Erklärung notwendig waren. Das Büchlein wurde viel gerühmt und eifrig benutzt, übte auf christliche Kreise vielleicht noch nachhaltigere Wirkung als auf jüdische, fand jedoch nur sehr allmählich die Verbreitung, die es verdiente.

Endlich ist ein Büchlein: „Nite naamanim" zu erwähnen (Breslau 1847), dessen hebräischer Teil von S. L. Heilberg herrührte, der das ganze Schriftchen zu seinem Vorteil zu vertreiben suchte. Der deutsche, von Geiger verfaßte Teil enthielt Abhandlungen zum Verständnis der von Heilberg edierten hebräischen Stücke. Von diesen Abhandlungen waren zwei: die Gutachten und der Mischna-Kommentar des Maimonides nur Notizen, die dritte: „Anthropomorphismen in der Hagada und die Rabbinen der arabischen Schule" machte auch keinen Anspruch auf vollständige Darlegung des Gegenstandes. Dagegen ist der erste Aufsatz, der mehr als fünf Sechstel des ganzen Heftes einnimmt: „Die nordfranzösische Exegetenschule des XII. Jahrhunderts" eine auf eigenen Studien ruhende, gewissenhafte und scharfsinnige Behandlung eines wichtigen, bis dahin noch kaum erörterten Gegenstandes.

Zu den Arbeiten bis 1853 gehört auch eine sehr ausführliche Sammlung „Literaturbriefe". Sie wurden im Jahre 1853 geschrieben, sind an den schon

erwähnten gelehrten Freund Osias H. Schorr gerichtet, sollten in der zu Odessa erscheinenden Zeitschrift „Zion“ veröffentlicht werden, sind aber dort aus Gründen, die mir unbekannt sind, nicht erschienen. Der Schreiber dachte 1866 daran, sie in seine „Zeitschrift“ aufzunehmen, arbeitete zu diesem Zwecke den ersten Teil der Briefe mit Sorgfalt durch, nahm aber dann doch von dem Drucke Abstand. Die Briefe selbst sind Kritiken und Analysen damals erschienener Werke und Aufsätze: Pinskers Studien über karäische Literatur, Dukes' und Reggios Schriften werden besprochen, die Kleinlichkeitskrämerei mancher jüdischen, besonders hebräisch geschriebenen Zeitschriften wird beleuchtet. Der Kampf gegen die Orthodoxie, sowohl gegen die, die jede kritische Arbeit ablehnt, als gegen die, die sich selbst wissenschaftlich geberdet, wird mit großem Freimut geführt, wobei stark ironische Bemerkungen gegen die Schreibweise Jisroél sich finden. Ghirondis Biographien werden mit großer Schärfe abgefertigt. Auch auf die Bestrebungen im christlichen Lager: den Streit zwischen Delitzsch und Hengstenberg wird hingewiesen, ja man erkennt aus sehr vielen Beispielen, mit welcher Aufmerksamkeit nicht etwa nur die Arbeiten der freisinnigen christlichen Theologen, sondern auch die Zeitschriften und Werke der Altgläubigen, des schon genannten Hengstenberg, Tholuck u. a. durchgenommen werden. Manchmal wird eine förmliche Literaturschau gegeben: anknüpfend an Zeitungsnachrichten, an das Erscheinen eines neuen Romans und dergleichen. Auch die neue hebräische Literatur, z. B. die seit kurzem erscheinende Zeitschrift „Kerem Chemed“, gibt Anlaß zu Bemerkungen, wobei besonders Luzzatto hoch gerühmt wird. Derselbe Gelehrte wird auch sonst vielfach erwähnt, immer mit Achtung und Anerkennung seiner großen Gelehrsamkeit, doch zeigt sich in manchen Ausführungen ein Widerspruch gegen seine Bedenklichkeit und Ängstlichkeit. Im Gegensatz zu dieser Lobpreisung eines verdienten Mannes steht der Tadel weniger Bedeutender, die sich aber viel dünken: lustige Übersetzungsfehler werden gerügt und die starke Unwissenheit eines hochmütigen Gelehrten in einigen besonders starken Beispielen dargetan. Nur selten geht der Briefschreiber auf seine eigenen Arbeiten ein, weiß aber dann, z. B. in einer Abwehr der von David Cassel erhobenen Vorwürfe, sich mit großer Entschiedenheit gegen den ihm widerwärtigen Neo-Berolinismus zu verteidigen.

Die beiden zuletzt behandelten Schriften sind nicht nur durch ihren Inhalt wichtig, sondern bedeutsam durch die Art, wie der Verfasser mit ihnen verfuhr. Die zweite, sehr umfangreiche Arbeit (sie umfaßt in engem Druck gegen 100 Seiten) mußte er, wie erwähnt, ungedruckt lassen, die erste zu mildtätigem Zwecke verschenken.

Eine Art der Veröffentlichung wie die letztere — im Grunde nichts anderes, als die Unterstützung einer literarischen Bettelei — war nicht nach dem Sinne unseres Schriftstellers. Aber schließlich mußte er diesen Weg betreten, da ihm nach dem Aufhören seiner Zeitschrift kein entsprechendes Organ zur Verfügung stand. Darum dachte er schon 1851 an die Herausgabe von „Jüdischen Jahrbüchern für Leben und Wissenschaft“, kam aber ebenso wenig zur Ausführung dieses Planes, wie zu der eines „Vereins für jüdische Literatur“, zu dem er die Berliner Gelehrten, in erster Linie Moritz Steinschneider, mit dem er seit längerer

Zeit in literarischer Verbindung stand, aufzurufen versuchte. Auch in der Verwirklichung dieser Idee wurde er, wie bei so manchen anderen, durch den rührigeren und praktischeren Philippson überholt.

Kam er auch in diesem Jahre wenig dazu, die gesammelten Materialien in Abhandlungen und Büchern zu bearbeiten, so trug er auf den verschiedensten Gebieten neue Bausteine zusammen und verwertete sie wenigstens in kleinem Kreise. Er begründete in Breslau einen Lehr- und Leseverein, dessen Aufgabe darin bestand, eine Bibliothek zu sammeln und belehrende Vorträge für die Mitglieder zu veranstalten. Von diesen Vorträgen — nicht einzelne Vorlesungen, sondern Zyklen — übernahm Geiger den wesentlichsten Teil. Sie wurden, freilich mit einigen Unterbrechungen, fast das ganze Jahrzehnt von 1841—1850 hindurch gehalten. Teils behandelten sie die Sprache der Mischna und dienten so als Anfänge des bereits oben besprochenen Werkes, teils waren sie der hebräischen und aramäischen Sprache gewidmet. Besonders aber wurde Geschichtliches vorgenommen, wobei ziemlich gleichmäßig die ältere, mittelalterliche Zeit, wie die neuere Periode berücksichtigt wurde. Bedeutsam waren auch die Vorträge „über die jüdischen Lehren in ihrer Vergleichung mit denen des Christentums“ (allerdings sind diese nicht im „Lehr- und Leseverein“, sondern im „Handlungsdienerinstitut“ gehalten, gleichfalls einer Gesellschaft, bei der sich Geiger lebhaft beteiligte). Die letzteren Vorträge finden sich handschriftlich im Nachlaß; sie sind in die Nachgelassenen Schriften nicht aufgenommen und sollen auch hier nur kurz berührt werden, weil der Gegenstand von dem Redner später in ganz anderer Weise behandelt wurde.

Von diesen Serien wurden zwei gedruckt: die eine (1849 gehalten) „Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie“, die andere (1849—1850 vorgetragen) „Jüdische Geschichte von 1830 bis zur Gegenwart“, als Fortsetzung einer 1847 gehaltenen Reihe von Vorlesungen „über die Geschichte bis 1830“ [1]).

Die beiden gedruckten Vortragsreihen sind nun freilich bloß matte Wiedergabe des gesprochenen Wortes, denn sie wurden nicht nach stenographischen Niederschriften, sondern nach den kurzen Aufzeichnungen des Redners veröffentlicht. Diese sind aber mehr ein Leitfaden als eine Ausarbeitung. Die Vorlesungen selbst wurden wie die Predigten völlig frei gehalten. Nur meinte der Redner, der wohl die Absicht hatte, solche Vortragsreihen im Laufe der Jahre zu wiederholen, hier in anderer Weise als bei den nur einmal vorzutragenden Predigten, die Schlagworte fixieren, Namen, Daten, Quellenbelege kurz aufschreiben zu müssen. Daher können die gedruckten Vorträge den Reiz und die Kraft des gesprochenen Wortes nicht wiedergeben, doch ist aus Zeugnissen der Zuhörer, jüngerer Studenten wie Mauksch, Friedmann, Landsberger, Honigmann u. a., sowie älterer Männer, die eine treue Gefolgschaft des Redners

[1]) Zu letzteren finden sich keine Aufzeichnungen im Nachlaß. Die beiden gedruckten Reihen in Nachgelassene Schriften Bd. II, Berlin 1876; in der Einleitung zu dem genannten Bande wird auch von den übrigen erhaltenen Manuskripten kurz gesprochen.

bildeten, bekannt, wie belehrend und anziehend Inhalt und Form dieser Vorträge waren.

Die Einleitung in die jüdische Theologie sucht in einer Vorbemerkung das Wesen der Theologie zu bestimmen. Die drei Hauptteile sind der philosophische, der historische und der praktische. Der erste, in Religionsphilosophie und Ethik zerfallend, wird sehr kurz behandelt. Etwas breiter der zweite. Als seine Unterabteilungen werden bezeichnet: biblische, nachbiblische, rabbinisch-talmudische und endlich neuere Theologie. Bei der biblischen wird Sprache und Erklärungskunst unterschieden und besonderes Gewicht auf die Geschichte der biblischen Exegese unter den Juden gelegt. Der Abschnitt über nachbiblische Theologie verbreitet sich ausführlicher über den Talmud, geht dann auf Sekten, Mohammedanismus ein, zeigt die Wichtigkeit des kulturgeschichtlichen Studiums für die Zeiten des Mittelalters. Als Gegenstand der neueren Theologie wird die Kritik, die Wissenschaft des Judentums kurz skizziert. Der dritte, praktische Teil spricht von der Wirksamkeit des Rabbiners als Erziehers in der Gemeinde, als Predigers und als Religionslehrers. Das Ganze ist eine ziemlich kurze Skizze, mehr Andeutungen als Ausführungen enthaltend, die später während der Berliner Epoche zu einem bedeutsamen Ganzen ausgearbeitet wurden.

Die Vorlesungen über jüdische Geschichte von 1830 an, also die unmittelbarste Gegenwart behandelnd, sind besonders charakteristisch für die Auffassung der Geschichte seitens des Redners. Geschichte war ihm nicht die Entwicklung der äußeren politischen Verhältnisse, sondern der Gang der Kultur; daher verbreiten sich auch diese Vorlesungen weit mehr über die innere als über die äußere Geschichte. Nach einer Einleitung, in der der Redner die Bedenken zu zerstreuen suchte, ob es eine jüdische Geschichte der neuesten Zeit gäbe, und ob man seine eigene Zeit klar und unbefangen betrachten könne, wird die politische Ausbildung der Verhältnisse der Juden in den verschiedenen Ländern kurz dargetan. Sodann folgt eine sehr schöne Würdigung Riessers. Danach wird auf Preußen eingegangen, die 1833 geplante Judenordnung nebst den übrigen bedrückenden Maßregeln der dreißiger Jahre behandelt, ein flüchtiger Blick auf die übrigen Länder geworfen. Die ausführliche Darlegung setzt mit Börne und Heine ein, auf deren Würdigung die Betrachtung des jungen Deutschlands folgt, nebst einer Zurückweisung der Anklage, daß diese sogenannte Schule aus Juden bestanden habe oder durch das Judentum inspiriert worden sei. Der wichtigste Teil der Vorlesung aber besteht in den Hinweisen auf die innere Geistesgeschichte. Zurückgreifend auf David Friedländer werden die Anstrengungen um Neugestaltung des Kultus, Schaffung von Religionsbüchern, Begründung der Wissenschaft des Judentums gewürdigt. Besondere Abschnitte sind der historisch-kritischen Tätigkeit der Wissenschaftlichen Zeitschrift, Berthold Auerbachs Werken, „Spinoza" und „Dichter und Kaufmann" gewidmet; die poetischen Bemühungen anderer Juden werden gleichfalls hervorgehoben. Mit einem Hinweis auf die Reformbewegung und die Rabbinerversammlungen schließt die anregende Skizze.

Zum Zwecke dieser Vorlesungen las er genauer als sonst die Tageszeitungen und machte sich Auszüge über alle Vorkommnisse, die die Geschichte der Juden betrafen, namentlich auch Zusammenstellungen, die für die Gesinnung gegen die Juden charakteristisch sind. Zu diesen Aufzeichnungen gehören auch Exzerpte aus Wilhelm v. Humboldts Briefen an Schlesier 1843, aus den Lebenserinnerungen der Henriette Herz, sowie Notizen über Cremieux[1]).

---

[1]) Einzelnes, was noch heute interessant ist aus den Jahren 1840—1850 mag wenigstens in einer Anmerkung folgen.

1848.

Die Leipziger Zeitung (und ihr nach andere kons. Blätter) bezeichnet wiederholentlich mehrere Demokraten als „Jüdisch", aber auch die Neue Rheinische Zeitung atmet Judenhaß.

Die Vossische Zeitung vom 30. September hat ein „Eingesandt": „Auffallend ist es, daß man während der jüdischen Feiertage keine Maueranschläge bemerkt hat, woher kommt das?"

2. Oktober. Das Kammergericht erschwert wesentlich, versagt zum Teile jüdischen Juristen den Eintritt in den Justizdienst. Das Kriegsministerium — unterzeichnet v. Schreckenstein — gestattet vorläufig jüdischen Ärzten nicht den Eintritt in militärärztliche Stellen, die mit dem Offiziersrang verbunden sind, bevor nicht das Verfassungsgesetz als solches und mit ihm namentlich § 10, welcher die Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Glaubensbekenntnisse unabhängig erklärt, Gesetzeskraft erhalten. Im Widerspruch mit § 5 des Gesetzes vom 6. April. Kosch will deshalb interpellieren.

Hirschberg, 2. Oktober. Seit einiger Zeit ein jüdischer Senator, doch eifert in der letzten Nummer des „Boten" ein christlicher Gymnasiallehrer gewaltig gegen die Anstellung eines jüdischen Schulamtskandidaten (Dr. Freund am Gymnasium). (Auch in Polnisch-Lissa macht ein solcher sein Probejahr.)

Berlin, 3. Oktober. Kosch hat die dringende Interpellation an das Kriegsministerium eingereicht, die in morgender Sitzung vorkommen soll: ob der jetzige Kriegsminister nämlich mit dem Verfahren seines Vorgängers einverstanden und wenn nicht, ob er willens sei, sofort auf dem geeigneten Wege dem oben angeführten Gesetze seine volle Geltung, auch im ganzen Umfange des Militärdepartements zu sichern.

Berlin, 4. Oktober. Koschs Interpellation vom Ministerpräsidenten v. Pfuel genügend beantwortet, es werde der Paragraph in allen Fällen aufrechterhalten werden.

Evangelische Kirchenzeitung vom 22. November Nr. 94 S. 926 ff. Ein Artikel: Judenherrschaft, worin es heißt, „der König habe bei der Huldigung in Königsberg gesagt, er wolle ein christlicher König sein. Jüdischerseits wurde damals eine Ausgabe der Huldigungsrede veranstaltet, worin das Prädikat christlicher König gestrichen und andere Ausdrücke untergeschoben wurden". (!?)....

„Die ersten Mißtöne des Mißtrauens gingen von der Seite aus, wo am wenigsten christliche Pietät gegen König und Vaterland stattfand und weil es bei Juden gänzlich daran mangelt, standen sie im Vordergrund. Der jüdische Dr. Jacoby stellte zuerst des Königs Rechte in Frage, würdigte dessen Verheißungen herab, erhob trotzende Forderungen und drohte mit Auflehnung, er hatte die Dreistigkeit seine Schrift unmittelbar dem König vorzulegen und drängte sich allerseits mit späteren Broschüren auf ... Derselbe Jacoby nun hat neuerdings, wo er eine Adresse zu überbringen hatte, sich nicht entblödet, eigenmächtig vor anderen sich das Wort anzumaßen und dem König den Vorwurf zu machen, daß er die Wahrheit nicht hören wolle. So kennt der jüdische Übermut keine Grenzen und darf sich keck gegen die angestammte Obrigkeit richten, die er nur zu gern dem christlichen Stamme abzweigen und dem eigenen aufpfropfen möchte."

1849.

München. Dezember. Aufreizungen der katholischen Geistlichkeit gegen die mit Beschränkungen votierte Emanzipation der Juden in der zweiten Kammer, die sich bis zu Tät-

Die Zeit von 1844 an war eine politisch bewegte. Ein politischer Schriftsteller wurde Geiger nicht, aber er hielt es für seine Mannespflicht, sich am politischen Leben zu beteiligen. Der Süddeutsche hatte sich an Preußen gewöhnt. Mochte er auch früher gegen diesen Staat wegen seiner rückständigen Behandlung der Juden eine gewisse Abneigung empfunden haben, mochte er auch in seiner Jugend nicht die schon so zeitig von Börne gepredigte Anschauung von der Führerrolle Preußens in deutschen Angelegenheiten hegen: seitdem er in Preußen lebte und wirkte, wurde er durchaus zum Preußen. Eine solche Gesinnung bekundete er z. B. in seinen schon früher (oben S. 71 ff.) zur Feier des 11. März 1812 und des Huldigungstages König Friedrich Wilhelms IV. gehaltenen und gedruckten Predigten.

Dieses Preußentum veranlaßte ihn keineswegs zu einer Feindschaft gegen Süddeutschland und noch weit weniger zu einer ausschließlich konservativ-royalistischen Gesinnung. Vielmehr bewahrte er auch in politischen Dingen seinen freisinnigen Standpunkt, der ihm auch durch seine religiöse Entwicklung gegeben war: einen Freisinn, den man damals etwa mit dem Namen Alt-Liberalismus bezeichnete, gemäßigten Fortschritt fordernd, keiner revolutionären Umwälzung zugeneigt.

Nur in den Tagen der revolutionären Erhebung des Volkes wurde auch er mit fortgerissen. Die frohe Erwartung, mit der er die Revolution von 1848 begrüßte, wird durch folgende Tagebucheinzeichnungen bekundet.

Am 18. März wird von der Predigt gemeldet: „Deutschlands Erhebung. Metternichs Sturz." Am 25. „Preußens Erhebung." Am 25. und 27. April „Präsidium der Urwähler im Antonienbezirk." 6. Juli „Predigt zur Feier der deutschen Einigkeit." 2. September „Predigt zur Emanzipation in Deutschland." 4. November „Nachricht von des Königs Attentat wider die Freiheit." 1849 22. Juni „Wahlmann zur 2. Kammer."

So wenig er zu den Revolutionären gehörte, ebenso wenig auch zu denen, die bei dem Beginn und während der mächtigen Erstarkung der Reaktion alles verloren wähnten und ihre Mitwirkung an der Gestaltung der Verhältnisse in-

---

lichkeiten gegen Juden steigert, aber auch die Konservativ-Liberalen von ihrem widernatürlichen Bunde mit der Clique abbringen sollten.

Berlin, 23. Dezember. Viele Mitglieder der konservativen Partei machen keine Einkäufe bei Kaufleuten jüdischen Glaubens aus Prinzip.

München, 23. Dezember. Der Pius-Verein und der konfessionell-monarchische Verein fordern zu Adressen gegen die Judenemanzipation auf. 40 Adressen sind bereits eingelaufen (am 29. Dezember werden 64 notiert).

1850.

Januar. Es heißt (nach der Neuen Preußischen Zeitung) die Regierung wolle die Judenfrage in Krakau bis zum April in suspenso lassen und sie dann erst dem galizischen Landtage vorlegen. Unterdessen breiten sich die Juden in Krakau über die Stadt aus. In Steiermark stößt die Emanzipation auf große Schwierigkeit. In Grätz wollte ein Jude ein Gasthaus kaufen, was der Magistrat nicht gestattet, und auf seine Beschwerde beim Ministerium wies ihm Bach ein Ärialgebäude an; allein die Provinzstände verteidigten ihr Privilegium, das sie beim Kaiser Ferdinand erkauft, und es fragt sich, wer entscheiden solle, der Staat oder die Judenschaft.

folgedessen versagten, vielmehr verteidigte er den Grundsatz, daß es dem Staatsbürger zieme, unter allen Umständen seine Pflicht zu tun, so daß er selbst zum Erfurter Parlament wählte, so wenig er sich auch von dessen Tätigkeit versprach.

Gerade während der Revolutionsstürme wurde die Breslauer Gemeinde in Verfolg des Gesetzes von 1847 neugestaltet. Daher mußte das Obervorsteherkollegium von seiner Stellung zurücktreten. Eine neue Organisation hatte sich gebildet, die Gemeindebehörden bestanden nun nach den Bestimmungen des Gesetzes vom Jahre 1847 aus Vorstand und Repräsentanten. Jene alte Behörde mußte daher am 24. Oktober 1848 dem Rabbiner mitteilen, daß sie nicht mehr in der Lage sei, ihm das Gehalt zu zahlen. In der Tat erhielt Geiger weder im November noch Dezember noch Januar sein Gehalt und mußte in mehrfachen Briefen bei Vorstand und Repräsentanten die Durchsetzung seiner Ansprüche erwirken.

Lebhafter als mit politischen Dingen beschäftigte er sich mit allgemein jüdischen Angelegenheiten. Dabei muß zum Teil auf eine frühere Epoche zurückgegriffen werden.

Zu dem mutvollen Auftreten gegen Beschränkungen aller Art gehört auch folgende Petition (1842) [1].

> „Nicht um eine materielle Erleichterung zu bitten, wagen wir heute das Wort an ein hohes Ministerium zu richten, auch weniger um eine zwar tiefe Ehrenkränkung von uns abzuwenden, als vielmehr, um von einer geistigen Anstalt den Schimpf zu entfernen, welchen sie durch ihre Stellung gegen die Juden sich selbst angetan und den zwar die Veranlasser desselben niemals wieder von sich werden abwälzen können, der aber doch der Anstalt als einer Korporation erspart werden sollte.
>
> So vielfach und buntscheckig bis jetzt in den verschiedenen Staaten zu verschiedenen Zeiten die gegen die Juden gerichteten Vorgänge waren, so machte man doch noch keinen Rassenunterschied zwischen Christen und Juden und sprach diesen nicht die Fähigkeit zur Bildung ab, erkannte im Gegenteil ihre Talente an, und Männer wie Maimonides, Spinoza, Mendelssohn u. a. sprechen zu deutlich, als daß ein solches Vorurteil hätte aufkommen können. So verschiedenartig ferner die Beschränkungen sind, welchen die Juden in den deutschen Staaten unterworfen sind, und so sehr ihnen noch in manchem die Vorteile entzogen werden, deren der Gelehrte durch eine Stellung im Staate sich erfreut, so denkt man doch nirgends daran, sie zu verhindern, daß sie zu Gelehrten sich heranbilden, und verweigert ihnen nicht die Anerkennung als solchen.

---

[1] Sie befindet sich im Konzept im Nachlaß, ist aber nicht unterschrieben, so daß es nicht klar wird, ob sie im eigenen Namen oder im Namen der Breslauer Gemeinde, vielleicht sogar im Auftrage der schlesischen Juden überhaupt verfaßt ist. Auch ob sie abgegangen ist, vermag ich nicht bestimmt zu sagen. Bisher konnte ich mir keinerlei Gewißheit darüber verschaffen, ob diese Petition eine Antwort an den Bittsteller und ob und wann sie eine Remedur seitens der philosophischen Fakultät in Breslau erhielt.

Den Ruhm, diesen großen Schritt zu tun, hat die p h i l o s o p h i s c h e (!) Fakultät der hiesigen Universität oder — sprechen wir genauer: die Herren Professoren R o h o w s k y und T h i l o — sich vorbehalten und sie haben, indem sie den Juden das Recht, d. h. die Fähigkeit absprechen, Lizentiaten und Doktoren der Philosophie zu werden (Reglement für die philosophische Fakultät der Königlichen Universität zu Breslau § 87 S. 30) sich selbst ein vollkommen gültiges Zeugnis der Geistesarmut ausgestellt. — Wenn diesen Herren nicht verwehrt werden kann, für ihre Person sich zu blamieren, so können wir doch nicht glauben, daß ihnen das Recht zustehe, eine Staatsanstalt auf diese Weise herabzusetzen und während alle philosophischen Fakultäten der preußischen wie nichtpreußischen Universitäten die Juden zu dem Grade eines doctoris philosophiae promovieren, der Breslauer Fakultät allein das Schandmal der Intoleranz und des unphilosophischen Geistes aufzudrücken. — In einer Zeit, wo so viele Juden in der Gelehrtenrepublik sich auszeichnen, wo mehrere in Universitäten und Akademien Preise erlangen, wo an vielen Universitäten Professoren und Privatdozenten jüdischen Bekenntnisses sind, unter einem Könige, der anerkennend darüber sich ausspricht, daß in seinen Staaten Männer jüdischen Bekenntnisses „mit gefeierten Namen" sich befinden, der den Kreis der den Juden zugänglichen Ämter zu erweitern als Allerhöchst Seinen Willen kundgibt, unter Höchstdessen intelligenter und gnädiger Regierung wir die sichere Hoffnung hegen dürfen, daß der vorläufig aufgehobene § 8 des Edikts vom 11. März 1812 wieder in Wirksamkeit treten werde, zu solcher Zeit und unter einem solchen Könige wagt die Breslauer philosophische Fakultät als gesetzliche Norm hinzustellen, die ebensowohl mit dem Geiste der Zeit als mit dem Organismus des Staates in Widerspruch steht, die die Unduldsamkeit des Mittelalters überbietet und wahrlich der Philosophie geradezu Hohn spricht.

Allein wir hegen die feste Überzeugung, daß Ew. Exzellenz und ein hochpreisliches Ministerium ein solches Unterfangen nicht billigen und dasselbe durch gnädige Gewährung unserer Bitte

> daß der philosophischen Fakultät der Universität Breslau aufgegeben werde, die in ihren Statuten § 87 aufgenommene Bestimmung, wonach derjenige, welcher den Grad eines Lizentiaten oder Doktors der Philosophie zu erhalten wünscht, christlicher Religion sein und sich darüber ausweisen müsse, zurückzunehmen,

in die gebührenden Schranken weisen wolle."

Im Jahre 1842 war von Berliner Sachverständigen ein Entwurf „das Synagogen- und Religionsunterrichtswesen betreffend" ausgearbeitet worden. Dieser wurde in Breslau durchgearbeitet und am 14. Juni 1842 dem Kultusminister übersandt. Die auf Geigers Antrieb in diesen Entwurf gebrachten, mit dem Berliner im Widerspruch stehenden Forderungen waren: 1. freie Entwicklung für jede jüdische Gemeinde ohne Einmischung von Provinzial- und Zentralbehörden, 2. Konstituierung der Gemeinden als bloßer religiöser Gesell-

schaften, als welche nur für Religionsschulen, nicht aber für Elementarschulen zu sorgen, die Einrichtung letzterer vielmehr den Kommunen zu überlassen hätten, 3. Notwendigkeit einer staatlichen Prüfung sowohl für die anzustellenden, als für die bereits angestellten Rabbiner, 4. Ausschließung der Rabbiner aus dem Vorstande der Gemeinde.

Als im folgenden Jahre die rheinischen Provinzialstände warme Worte zugunsten der Juden sprachen, erhielten sie von der Breslauer Gemeinde eine auch von Geiger unterzeichnete Dankadresse (21. Juli 1843), zwei Jahre später (14. Februar 1845) wurde eine von Geiger verbesserte Petition, die Emanzipation der Juden verlangend, dem schlesischen Provinzial-Landtage überreicht, welche den mit großer Mehrheit gefaßten Beschluß hervorrief, die Wiederherstellung des Gesetzes vom 11. März 1812 beim Könige zu beantragen. Wiederum zwei Jahre später war die Judenfrage ein Hauptgegenstand der Beratungen des ersten vereinigten Landtags, der 1847 in Berlin zusammengetreten war. Um diese zu fördern, wurde von der Gemeinde eine von ihrem Syndikus Dr. jur. Honigmann verfaßte Beleuchtung des Verordnungsentwurfs, die Verhältnisse der Juden betreffend, an den vereinigten Landtag gerichtet und zur persönlichen Information der einflußreichsten Abgeordneten Geiger nach Berlin geschickt. Dieser hatte mehrfache Unterredungen mit hervorragenden Parteiführern, unter anderm mit Vincke, der seine Unterstützung versprach, mit Graf Bohlen, der jeden Nichtchristen als ein ziemlich ungesundes Glied im Staatsorganismus bezeichnete und auf eine Entgegnung Geigers erwiderte, er würde auch einen Sokrates und Plato, wenn diese jetzt aufträten, nicht für vollkommene Staatsbürger halten können. Mit dem aus den Verhandlungen des Landtages hervorgegangenen Gesetze vom 23. Juli 1847 war aber die Ordnung der jüdischen Verhältnisse nicht beendet; eine nicht geringe Tätigkeit war vielmehr den Gemeinden selbst überwiesen. Das neue Gesetz bestimmte nämlich im § 36: „Die Bildung des Synagogenbezirks erfolgt durch die Regierung nach Anhörung der Beteiligten." Um nun der Regierung bald das nötige Material liefern zu können, forderte das Breslauer Obervorsteherkollegium sämtliche schlesischen Gemeinden auf, Deputierte zu einer Versammlung nach Breslau zu schicken. Diese trat dann auch am 24. und 25. August unter Geigers Vorsitz zusammen. Sie setzte die verschiedenen Synagogenbezirke fest und beschäftigte sich besonders mit Beratungen in betreff der in die künftigen Gemeindestatuten aufzunehmenden Bestimmungen über Wahl, Befähigung und Funktionen der Rabbiner.

Das Gesetz von 1847 kam nun, wie bereits erwähnt, in seinem organisatorischen Teil zunächst nicht zur Ausführung; sein politischer Teil trat dagegen in Wirksamkeit und brachte, in Verbindung mit der Verfassungsurkunde vom 30. Januar 1850, einen gewissen Abschluß der öffentlichen Rechtszustände der Juden zu Wege, welcher dem steten Petitionieren um Verbesserung derselben ein vorläufiges Ziel setzte. Gleichwohl galt es noch lange Zeit über die Wahrung der gewonnenen Rechte gegen Verkümmerung zu wachen, und, sobald Geiger eine solche zu erblicken glaubte, war er nicht müde, den Vorstand zu kräftigem Vorgehen anzuregen und zu ermuntern.

In diesem Sinne schrieb er (29. November 1852) an den Vorstand, er möge im Verein mit anderen Gemeinden bei dem Staatsministerium vorstellig werden darüber, daß: 1. jüdischen Juristen, Lehrern und Feldmessern die Anstellungsfähigkeit entzogen worden sei, 2. die Landräte aufgefordert worden seien, über die Juden Bericht zu erstatten, 3. mannigfache Beeinträchtigungen des § 12 der Verfassung vorgekommen seien. Er erwirkte auch, daß von Breslau und Berlin aus Petitionen an das Abgeordnetenhaus und das Ministerium gerichtet wurden.

Aber auch wenn den Juden in städtischen Angelegenheiten Unrecht getan werden sollte, trat er lebhaft für die bedrohte Glaubensgemeinde ein. Ein schönes Beispiel dafür ist ein kleiner Artikel in der Breslauer Zeitung vom 20. März 1844. Er lautet so:

Das Bürger-Hospital betreffend.

Die heutige Bresl. Zeitung enthält eine kurze, etwas unklar gehaltene Mitteilung, „über den Versuch der Begründung eines Bürger-Hospitals für alte ehrenwerte Bürger aller christlichen Confessionen der Stadt Breslau", und es wird berichtet, daß einige Männer aus der hiesigen Bürgerschaft zusammengetreten seien, um zu beraten, wie der Plan zu verwirklichen sei, man habe „sich einstimmig dahin vereinigt, in allen Bezirken der Stadt Breslau durch die Herren Stadtverordneten, als die gesetzlichen Vertreter aller Communal-Interessen, Subskriptionslisten an ihre Mitbürger herumreichen zu lassen." Die „einigen Männer", von denen zuerst die Rede ist, konnten natürlich einen solchen Beschluß nicht fassen, und wenn „man" sich dahin vereinigt hat, so muß die Stadtverordneten-Versammlung selbst diesen Beschluß gefaßt haben. Wenn dies wirklich begründet ist, so sehen wir darin eine sehr auffallende Tatsache. Das Unternehmen wäre demnach ein eigentlich städtisches, zu welchem zwar die Privat-Wohltätigkeit in Anspruch genommen wird, das auch vielleicht keinen Beitrag aus der Kommunalkasse erhalten soll, das aber jedenfalls aus der Gesamtheit der Bürger hervorgehen und durch die gesetzlichen Vertreter derselben ins Leben gerufen werden soll. Wie nun bei einem solchen Unternehmen ein Teil der Bürger, der dieselben städtischen Lasten zu tragen, dieselben städtischen Rechte zu genießen hat, nämlich die Bürger jüdischen Glaubens, von vornherein durch die Bestimmung des Instituts für die christlichen Bürger ausgeschlossen werden kann, ist mir unbegreiflich. Es streitet dies eben so sehr gegen den Geist der Städte-Ordnung, des Palladiums unserer städtischen Freiheit, wie es Recht und Billigkeit verhöhnt. Daß ein solcher Beschluß in der Stadtverordneten-Versammlung überhaupt durchgegangen sein könne, ist unglaublich, noch mehr, daß er „einstimmig" gefaßt, da die anerkannt freisinnigen Mitglieder derselben eine solche Beschränkung nicht gutheißen können, am allerwenigsten aber die Stadtverordneten jüdischen Glaubens eine solche Verletzung ihrer jüdischen Mitbürger dulden dürfen. Diese sind allerdings Vertreter der Stadt insgesamt und zunächst ihres resp. Bezirkes, ohne Rücksicht auf den Glauben der Bewohner, um so mehr aber müssen sie das Prinzip festhalten, wonach die städtische

Verwaltung Bürger mit den gesetzlichen Bedingungen kennt, nicht aber Kirchgenossen mit größeren und geringeren bürgerlichen Rechten; ihre Pflicht ist daher zumeist, gegen eine solche Verbannung des Kommunalgeistes ernstlich zu protestiren. Ob nun gar die Stadtverordneten jüdischen Glaubens sich dazu verstehen, zu einem städtischen christlichen Hospitale (contradictio in adjecto) Subscriptionen aufzunehmen, ob die jüdischen Bürger zu einem solchen Zwecke beitragen, ist mir unbekannt, wäre aber durchaus ungeeignet, da dieselben verpflichtet sind, ihrem Proteste auf jede Art Nachdruck zu geben. Ein anderes wäre es, wenn die hiesigen christlichen Kirchengemeinden ein wohltätiges Institut gründen wollen und durch ihre Beamten den Wohltätigkeitssinn auch Derer anrufen, welche nicht zu ihrer Gemeinde gehören; dieser Ruf ist noch nie umsonst auch an die Mitglieder der jüdischen Gemeinde ergangen. Wenn aber die Stadt eine milde Anstalt begründen und sie ausschließen will, dann erkläre ich es, meiner Überzeugung nach, als die Pflicht eines jeden jüdischen Stadtverordneten, sich den Sammlungen zu entziehen, eines jeden jüdischen Bürgers, Nichts beizutragen.

Hoffentlich ist jedoch hier ein Irrtum, und es würde mich freuen, durch eine baldige Berichtigung eines Besseren belehrt zu werden.

Breslau, den 19. März 1844. Geiger.

Daß er sonst auch gegen jede Bedrückung auftrat, bedarf kaum eines Beleges, nur kurz sei darauf hingewiesen, daß er am 26. August 1847 gegen den besonderen Judeneid protestierte und am 15. Oktober desselben Jahres im Tagebuch notierte: „Zweite Verweigerung des Judeneides“.

Wie Schleiermacher in Berlin vor der ersten Wahl der Stadtverordneten eine Predigt gehalten hatte, um die Andächtigen zu dieser Wahl zu ermuntern, die Bedeutung der ganzen Angelegenheit ihnen darzulegen, so versäumte auch Geiger solche Veranlassungen nicht. Reden oder Gebete vor der Stadtverordnetenwahl sind zum 17. Juni 1846, 23. Juni 1847, 20. Juni 1849, 19. Juni 1850 notiert.

Auch sonst hatte er einen offenen Blick für die allgemeinen Bedürfnisse, und ohne daß er sich je vordrängte, wurde sein Rat und seine Teilnahme begehrt. Am 1. März 1844 erhielt er eine Einladung als Komiteemitglied zur Abhilfe der Not der armen Weber und Spinner und nahm am 2. März an der ersten Sitzung des Komitees teil. 1846, am 3. Februar hielt er nach ehrenvoller Aufforderung einen Vortrag in der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur über die „Hauptrichtungen in der Kulturgeschichte der Juden während der letzten Jahrhunderte“.

Zu allen Zeiten aber blieb seine wesentlichste Tätigkeit den jüdischen Angelegenheiten gewidmet. Wurde auch jede freie, der Amtstätigkeit abgerungene Minute wissenschaftlicher Arbeit geweiht — er bedauerte oft lebhaft, daß seine Amtsbrüder diesem Beispiele nicht folgten — so gehörte er niemals der Klasse von Gelehrten an, die nur in ihrer Studierstube ihr Heil finden. Sein Interesse für die allgemeine Entwicklung des Judentums blieb während seines ganzen Lebens ebenso stark, wie die Lust, sich praktisch an dieser Entwicklung zu beteiligen.

In jener Epoche geschah dies besonders durch die Rabbinerversammlungen. Die erste, mehr private Zusammenkunft von 1837 (vgl. oben S. 45) hatte keine unmittelbare Fortsetzung gefunden. Und doch war eine Aussprache nötiger als je. Bei zwei Angelegenheiten waren seitens der Gemeinden Rabbiner um ihre Gutachten angegangen worden: bei dem Hamburger Tempelstreit (vgl. unten S. 121) und bei den Breslauer Zwistigkeiten (vgl. oben S. 80f.). Aber nicht nur die Dinge, um die sich der Kampf an jenen beiden Orten gedreht hatte: Reform des Gottesdienstes, Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte, sondern manche andere Punkte, die sich mit dem Geiste der Zeit, mit dem modernen Bewußtsein nicht mehr vertrugen, harrten der Lösung.

Auch einzelne andere Momente machten eine neue Zusammenkunft erwünscht, ja nötig. Nicht gerade das Auftreten der Radikalreformer (1843), von denen noch in anderem Zusammenhange die Rede sein muß — denn unter ihnen befand sich kein Rabbiner —, sondern die Tatsache, daß durch die stillschweigende oder ausdrückliche Zurücknahme der Kabinettsordre von 1823 die Möglichkeit einer Reform im mächtigen Preußen möglich, ja geboten schien, und sodann das Auftreten der Neu-Orthodoxie. Während nämlich in den zwanziger Jahren oder am Anfang der dreißiger Jahre fast alle jungen akademisch gebildeten Rabbiner sich der freien Richtung angeschlossen hatten — vielleicht mit Ausnahme von S. R. Hirsch — und die Gemeinden ihnen treulich folgten, wenn nicht geradezu die gebildeten Elemente in diesen die Initiative ergriffen hatten, war nun eine einigermaßen rückläufige Bewegung eingetreten. Sie zeigte sich darin, daß gegenüber der Indolenz der Liberalen, die sich mit ihrem Siege begnügten, innerhalb der Gemeinden der Widerspruch sich stark erhob, so daß einzelne Rabbiner, nicht immer gerade die, die am weitesten gegangen waren, sich in ihren Stellungen bedroht fühlten, ferner darin, daß unter den Rabbinern, die durch wissenschaftliche Bedeutung und Rednertalent sich hervortaten, nun auch Männer vertreten waren, die die Reformbewegung nicht mitmachten, sondern, wie Zacharias Frankel in Dresden, Michael Sachs in Prag, seit 1844 in Berlin, mit starker Polemik gegen sie zu Felde zogen.

Es galt daher bei diesen Rabbinerversammlungen ein Doppeltes: das Selbstbewußtsein der freisinnigen Geistlichen zu stärken, dadurch, daß ihr Tun durch Billigung einer großen Zahl von Amtsbrüdern eine Stütze erlangte; sodann eine Einigung der feindlichen Parteien herbeizuführen. Es muß freilich gesagt werden, daß, während das erstere einigermaßen gelang, der zweite Versuch völlig scheiterte. Die konservativen Rabbiner erschienen entweder gar nicht oder zogen sich grollend zurück. Aus diesem Umstande darf man jedoch nicht die Berechtigung herleiten, diese Rabbinerversammlungen für unbedeutend zu erklären, und noch weniger darf man, nach dem Vorgange Einzelner, die, weil sie die gewünschte Rolle nicht spielten, verletzt waren, die Zusammenkünfte verdammen, weil ihre Beschlüsse keine Gesetzeskraft erlangt haben. Trotz der scheinbaren oder wirklichen Geringfügigkeit der greifbaren Resultate bleiben diese Versammlungen ein schöner und erquicklicher Frühling.

Eine vollständige Geschichte der Rabbinerversammlungen soll hier nicht geboten werden, um so weniger, als eine solche, die ihre Aufgabe in vortrefflicher Weise löst, vorliegt[1]), sondern es soll im wesentlichen der Anteil Geigers hervorgehoben werden.

Die erste Versammlung fand in Braunschweig 1844, die zweite in Frankfurt 1845, die dritte in Breslau 1846 statt; die vierte sollte in Mannheim 1847 tagen, kam jedoch nicht zustande.

In Braunschweig (12.—19. Juni 1844) erschien Geiger, der durch die Trauung der Tochter eines seiner Hauptgönner und Verehrer zurückgehalten war, erst am 18. Juni. Er hatte seinen Amtsbrüdern — es waren außer ihm 24 Teilnehmer — einen offenen Brief zugehen lassen, in dem er erklärte, daß die Versammlung nur einen vorbereitenden, nicht beschließenden Charakter tragen solle. Die Gültigkeit des Talmuds, die Gestaltung der Gebete, das Verhältnis der Juden zum Staat, der Eid more judaico, der damals noch in vielen Teilen Deutschlands gefordert wurde, die Beschneidung (Anerkennung desjenigen als Juden, an dem diese Zeremonie nicht vorgenommen worden war), — waren Gegenstände der Beratung dieser ersten Versammlung. Inbezug auf die Verbesserung der Liturgie wurden sechs Punkte einer Kommission zur Vorbereitung für die nächste Konferenz übergeben. 1. Stellung des Hebräischen, 2. der Messiasglaube, 3. Wiederholung des sogenannten Achtzehngebetes, 4. Verlesung der Thora und Aufruf zu dieser Verlesung, 5. Schofarblasen und Lulaw, 6. Orgel. Eine andere Kommission, der auch Geiger angehörte, wurde eingesetzt, um Vorschläge zur Verbesserung der Sabbat- und Festtagsgesetze zu machen. Geigers Erscheinen auf der ersten Rabbinerversammlung wurde von einem Zeitgenossen folgendermaßen geschildert: „Alles scharte sich um den kleinen Mann mit dem durchdringenden Blick und dem langen, herabhängenden Haar, wie um einen Heiligen, alles hieß ihn auf das herzlichste willkommen. Die Mitglieder alle (die starr Orthodoxen waren schon fort) begrüßten ihn, als wollten sie sagen: du bist ja doch unser aller Vorkämpfer, du hast den Weg der kritischen Forschung, des Fortschritts im Rabbinismus zuerst uns eröffnet, zuerst die Idee eine lebendigen Fortbildung im Judentume ausgesprochen."

Einen lebhafteren Anteil nahm Geiger an der zweiten, von dreißig Teilnehmern besuchten Rabbinerversammlung in Frankfurt, deren Verhandlungen 15.—28. Juli 1845 er von Anfang bis Ende beiwohnte. Er griff vielfach als Redner in die Debatten ein, bereicherte durch wichtige Anregungen den Inhalt der Beratungen, leitete als Vizepräsident eine Sitzung, die achte, in welcher die schwierige Messiasfrage erörtert wurde, und erhielt für diese Leitung den besonderen Dank der Versammlung votiert. Mit voller Entschiedenheit trat er gegen die Altgläubigen, z. B. Frankel auf, sprach sich in Gemeinschaft mit anderen Gesinnungsgenossen dagegen aus, daß die Beibehaltung der hebräischen

---

[1]) D. Philippson (vgl. oben S. 47 Anm. 1); leider hat Martin Philippson in seiner neuesten Geschichte des jüdischen Volkes Bd. I, 1907, die Rabbinerversammlungen unrichtig eingeschätzt.

Sprache, die von keiner Autorität als unbedingt nötig hingestellt war, für den Gottesdienst als gesetzlich notwendig erklärt würde, aber dafür, daß einige Beibehaltung derselben ratsam sei, verlangte einzelne deutsche Gebete, widersetzte sich der Erinnerung an den Opferdienst in den Gebeten, widersprach einer besonderen Feier des Neumondtages. Trotz seines Auftretens gegen Frankel war er es, der, nachdem jener die Versammlung verlassen, die Gründe seines Wegganges und seine abweichende Meinung in einer Frankfurter Tageszeitung dargelegt hatte, von jedem Schritte gegen ihn abriet, teils aus dem Grunde, weil eine solche Polemik der Würde der Versammlung nicht angemessen sei, teils aus der loyalen Erwägung, daß man über einen Abwesenden nicht debattieren solle, da dieser sich nicht verteidigen könne. Er stellte ferner zwei Anträge: den einen, der die Errichtung einer oder mehrerer jüdisch-theologischer Fakultäten, den anderen, der die Bearbeitung gediegener Erbauungsbücher für das häusliche religiöse Leben bezweckte. Für beide Anträge wurden Kommissionen ernannt, deren Mitglied der Antragsteller wurde. Auch sonst stimmte er durchaus mit der Majorität. Er befand sich unter denen, die das Orgelspiel beim Gottesdienst erlaubten und selbst jüdische Organisten am Sabbat zulassen wollten. Er versuchte als Obmann der Sabbatkommission diese Fragen gründlich beraten zu lassen, mußte sich aber damit zufrieden geben, daß diese wichtigen Gegenstände der nächsten Versammlung zugeschoben wurde. Er war auch mittätig bei den Antworten auf die Adressen der Breslauer und Berliner Reformgenossen: friedfertigen, aber freilich nicht allzu bestimmten Bescheiden, die eine gemeinsame Arbeit der Versammelten mit den Parteigängern in Aussicht stellten.

Die dritte Versammlung fand vom 13.—24. Juni 1846 infolge einer von Geiger überbrachten Einladung in Breslau statt. Sie war von 26 Teilnehmern besucht, eine außerordentlich große Zahl, wenn man die entfernte Lage Breslaus und die Schwierigkeit, dorthin zu gelangen, bedenkt. Sie wurde von Geiger geleitet und empfing durch ihn ihre Prägung.

Die außerordentliche Mühe, die Geiger sich gab, um die Rabbinerversammlung in Breslau zu einer bedeutenden zu gestalten, ergibt sich daraus, daß er auch Männer, die seiner Partei durchaus nicht angehörten, Michael Sachs in Berlin und Mannheimer in Wien, zum Erscheinen in Breslau zu bewegen suchte. Der Brief an Sachs, der im Konzept erhalten ist, vom 8. Juni 1846 lautet so:

„Geehrter Herr Amtsbruder! Wo es ein Allgemeines gilt, wo die Belebung des Judentums, die Erweckung und Pflegung des Glaubens bezweckt wird, da kenne ich keine Parteien, noch weniger persönliche Differenzen. Wir sind in unseren Richtungen verschieden, Sie haben sogar eine Freude darin gefunden, mich mit Animosität anzugreifen. Was ersteres betrifft, so bin ich nicht befangen genug zu glauben, daß Männer anderer Richtung nicht ehrlich seien und nicht auch in ihrer Weise dem Allgemeinen heilbringend sein könnten, und ich hoffe, mich nicht zu täuschen, wenn ich Ihnen gleichfalls diese Unbefangenheit zutraue. Und was letzteres betrifft,

so sehe ich immer nur auf den Gehalt des Einwurfs und übersehe sehr gern die Form. So müssen wir denn ein Zusammenwirken anstreben, wo es allgemeinen Zwecken gilt. Ein solcher allgemeiner Zweck liegt namentlich in dem Institute der Rabbinerversammlung. Diese ist ein Gefäß voll segensreichen Inhalts; mag man mit diesem oder jenem Ausspruche nicht einverstanden sein, das Institut wird allmählich, dafür bürgt das unabweisbare Bedürfnis nach Regelung der Verhältnisse, seine feste heilsame Richtung erhalten und Kraft entwickeln. Mag man hier geringschätzig, dort hochmütig und schmähend auf es herabsehen, es ist eine gewaltige Tatsache, die mit der Zeit immer gewichtiger in die Wagschale sich legen wird. Wie ich dieses Institut auffasse, darüber sprechen meine zwei Schreiben vor dem Zusammentritt der 1. und der 2. Versammlung hinlänglich sich aus. Was ich früher als einzelnes Mitglied bloß durch die Öffentlichkeit sagen konnte, das glaube ich nun als Vorsitzender des Ausschusses durch die Tat verwirklichen zu dürfen. Ich ersuche Sie daher, der diesjährigen Rabbinerversammlung, welche noch dazu in Preußen stattfindet, beizuwohnen. Die Rabbinerversammlung ist ein Werk der Einigung, sie schließt nicht diese oder jene Richtung aus, sie tritt nicht von vornherein oppositionell auf, während die projektierte Frankelsche Theologenversammlung von vornherein den Samen der Zwietracht ausstreut. Es war von Frankel nicht wohlgetan, auf jene unangemessene, marktschreierische Weise sich von Frankfurt a. M. zu entfernen, ohne irgend einen Grund als bloß den, Eclat zu machen, und noch weniger wohlgetan ist jener am Ende doch zu nichts führende Coup der Veröffentlichung eines totgeborenen Projekts. Wo wahres Interesse lebendig ist, da erscheint man als Mann und dauert aus als Mann und vertraut auf den Geist der Wahrheit und schart die Gleichgesinnten um sich, um des Sieges desto sicherer zu sein, aber man zerklüftet nicht immer, um in Parzellen Krieg gegeneinander zu führen. Ich habe gesprochen, wozu das Herz mich drängte; mögen Sie es mit dem unbefangenen Ernste erwägen, mit dem es niedergeschrieben, und ich bin sicher, daß Sie kommen. Sie werden ein gutes Werk daran tun.

Mit kollegialer Hochachtung
Geiger.

Die Genannten erschienen freilich ebensowenig, wie der gleichfalls aufgeforderte Zunz, mit dem sich übrigens infolge der abweichenden Anschauung über Reform eine Spannung ergeben hatte, die erst 15 Jahre später durch mündliche Aussprache wieder ausgeglichen wurde, und Leopold Löw; aber gerade durch die Abwesenheit der Vertreter der abweichenden Richtung wurde der Charakter dieser dritten Rabbinerversammlung ein einheitlicher und frischer. Man mag sie als eine Parteiversammlung bezeichnen, jedenfalls machte sich in ihr das frohe Bewußtsein einer geschlossenen und entschlossenen Schar kampffroher und zielbewußter Männer geltend. Der Vorsitzende war vor und nach der Versammlung in ihrem Interesse schriftstellerisch außerordentlich tätig.

Bevor sie zusammentrat, verfaßte er eine Begrüßungsschrift[1]), unmittelbar nach dem Auseinandergehen der Beteiligten eine kurze Zusammenstellung der Beschlüsse[2]) und im folgenden Jahre einen ausführlichen Bericht über die Verhandlungen[3]); er war es gewesen, der bereits in der Braunschweiger Tagung den Antrag gestellt und durchgesetzt hatte, daß die Protokolle nicht nur kurz in Zeitungen veröffentlicht werden sollten, sondern ausführlich in gesonderten Bänden erscheinen müßten.

Auf Grund seines Berichtes wurden in dieser dritten Rabbinerversammlung bemerkenswerte Beschlüsse über den Sabbat gefaßt, nach denen u. a. die übergroße Strenge der Sabbatgebote ermäßigt, die Erfüllung der Pflichten gegen den Staat selbst am Sabbat als notwendig gefordert wurde. Andere Beschlüsse betrafen die sogenannten zweiten Feiertage, deren Abschaffung als berechtigt erklärt wurde; ferner die Beschneidung, bei der eine ärztliche Vorbildung der damit Beauftragten für notwendig erachtet und manche Reformen, die in der letzten Zeit in Gebrauch gekommen waren, gebilligt wurden. Andere Beschlüsse betrafen die Trauergebräuche, von denen die für bedeutungslos erklärt wurden, die sich nur aus der früheren jüdischen Volkssitte herausgebildet hatten. Außer diesen Beschlüssen wurde eine Prüfungskommission ernannt, die die weit gediehenen Arbeiten zur Abfassung eines neuen Gebetbuches begutachten sollte. Die Kommissionsberichte über die Stellung der Frauen und über Chalizah wurden verlesen und der nächsten Versammlung zugewiesen. Zwei andere Kommissionen wurden ernannt, deren eine über die Revision der für das Passahfest bestehenden Speisegesetze und deren andere über die Revision der bestehenden Speisegesetze überhaupt Bericht erstatten sollte. Außerdem war, so heißt es in dem vorläufigen Bericht, „die Kommission, welche die Vorbereitungen zur Gründung einer oder mehrerer jüdisch-theologischen Fakultäten zu treffen im vorigen Jahre beauftragt war, mit den Herren Testamentsexekutoren des Kommerzienrat Fränckelschen Nachlasses in Verbindung getreten, und die genannten Herren sind der Kommission mit einer Freundlichkeit entgegengekommen, daß aus einem solchen Zusammenwirken fruchtreiche Resultate erwartet werden dürfen“.

Aus den zwei kleinen Schriften geht die Stimmung hervor, die den Präsidenten der Versammlung vor ihrem Beginn und nach dem Abschied der Zusammengekommenen erfüllte. Die Schlußworte der ersten Schrift lauten: „Dies ist der Schritt, zu welchem die Zeit drängt; dies der Schritt, welcher das Judentum wahrhaft fördern könnte. Es ist nicht mehr an der Zeit, mit Halbheiten und Annäherungsversuchen sich zu begnügen. Die Kluft zwischen dem,

[1]) Vor neun Jahren und heute (19 Seiten). Ein Wort aus jener Zeit zur Verständigung für die Gegenwart. Breslau, F. E. C. Leuckart, 1846. Sie enthält hauptsächlich das Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen über die Rabbinerzusammenkunft von 1837 aus der wissenschaftlichen Zeitschrift Bd. III und eine Stelle aus einem anderen Aufsatze desselben Bandes: „Die Judenheit und das Judentum“. 8 Seiten.

[2]) Vorläufiger Bericht über die Tätigkeit der dritten Versammlung deutscher Rabbiner. Breslau, F. E. C. Leuckart, 1846.

[3]) Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, abgehalten zu Breslau vom 13.—24. Juli 1846. Breslau, F. E. C. Leuckart, 1847. VI und 317 S.

was dem Äußern nach besteht, und dem, was im Innern seinen Bestand hat, ist zu groß, als daß sie auf klügliche Weise ausgefüllt werden könnte; mutig diesen Schritt gewagt, schließt sich das Ganze ab, und das Leben ist mit dem religiösen Bekenntnisse in Eintracht gesetzt. Was zögert Ihr noch lange, Ihr Männer Israels? Wollt Ihr noch immer in verderblicher Lauheit diesen unheimlichen Zwiespalt ertragen? Wollt Ihr noch ferner in Gegenwart eurer Kinder eurer Religion — denn das Bestehende bleibt eure Religion, so lange Ihr euch nicht darüber ausgesprochen — spotten oder wenigstens dieselbe faktisch verletzen? Wollt Ihr noch immer zu den Bekennern einer Religion gezählt werden, welche längst in dieser Gestalt nicht mehr in eurem Herzen lebt? Wollt Ihr noch nicht den zürnenden Schatten Moses' versöhnen, immer nur den Blick auf äußere Erweiterung, nicht auf inneren Ausbau gerichtet haben? Wollt Ihr den Vorwurf der Gleichgültigkeit, des treulosen Abfalles verdienen? Wollt Ihr wirklich die Zeit für euch wirken lassen und nicht selbst für die Zeit wirken?

Überall, wo nur eine größere Anzahl intelligenter Laien sich zusammenfindet, müssen sie, um dem eigenen Drange zu genügen, in Vereinigung sich kräftig in diesem Sinne aussprechen. Das ist kein Schisma, ebensowenig wie die Trennung in Supernaturalisten und Rationalisten in der evangelischen Kirche. Die Wissenschaft und die immer zu größerer Klarheit sich steigernde und weiteren Raum gewinnende Erkenntnis wird schon diesen Zwiespalt ausgleichen; aber fürs erste müssen die Ansichten sich bestimmt aussprechen und zu diesen sorgfältigeren Untersuchungen anregen. Der Zwiespalt ist vorhanden; besser, er trete offen und im Zusammenhange hervor, als in einzelnen Akten der Individuen; besser, er werde zu gründlicher Ausgleichung vorbereitet als in lauter Flickversuchen verdeckt; besser, er werde ein Mittel zum Fortschritte, als eine Veranlassung zum gänzlichen Verfalle.

Wonach vor neun Jahren mein Herz sich sehnte, es war kein Truggebilde der Phantasie, die Zeit hat es gereift, es ist vor unsere Augen getreten. Die überzeugungstreuen Rabbiner Deutschlands treten zusammen, um in gewissenhafte Erwägung zu ziehen, was dem kranken Judentum nottut, und auf der andern Seite vereinen sich Männer mit praktischem Blicke zu Genossenschaften, um für ihre religiösen Bedürfnisse eine Befriedigung zu finden und für ihre innerste Überzeugung einen angemessenen Ausdruck zu suchen. Noch ist die Zeit des Ringens, aber die Stimme verhallt nicht mehr in einsamer Wüste, sie findet ihren Widerhall.

Was ich geahnt, ist zur Wahrheit geworden, und ich sollte nun den Blick mißbilligend abwenden? Ist die Zeit schon ganz gesund geworden, daß sie in träger Ruhe verharren könnte? Ist so vieles schon getan, daß man auf seinen Lorbeeren ausruhen dürfte? Bedarf man nicht mehr des energischen Zusammenwirkens, um alles dem Ungefähr überlassen zu dürfen? Nein, ich begrüße sie freudig und offen die schönen Pflanzstätten der Versammlungen deutscher Rabbiner und der Genossenschaften für Reform; werden jene mit der genauesten Kenntnis des geschichtlichen Judentums seine Ausprägung für die Gegenwart vorbereiten, so werden diese die Bedürfnisse und Überzeugungen der Gegenwart

an das Licht stellen. Mögen sie friedlich neben- und miteinander wirken, mit Besonnenheit und Wärme frisches Leben wecken; wenn auch anfangs befehdet, werden sie sich doch dann als die einzigen Mittel zur Wiederherstellung eines lauteren und lebendig wirkenden Judentums segensreich bewähren!"

Der Anfang der zweiten Schrift, die im wesentlichen eine Zusammenstellung der gefaßten Beschlüsse bietet, weist auf die Befehdungen hin, die der Versammlung von drei Seiten: den ganz Orthodoxen, den Historischkonservativen, den Ultrareformistischen zuteil geworden war, und charakterisiert nach einem Lobe der Wackeren, die trotz dieser Angriffe zu erscheinen gewagt hatten, die gefaßten Beschlüsse mit treffenden Worten.

Bei der Schilderung der Rabbinerversammlungen ist mehrfach von der Reformbewegung die Rede gewesen. Darunter ist nicht mehr jene Reformgesinnung zu verstehen, deren Träger Geiger selbst war: die schrittweise vorgehende Versöhnung der Lehre mit dem Leben, die allmähliche Herangewöhnung der Älteren, dem Brauche der Väter Ergebenen an die Erfordernisse der neuen Zeit, das Wiederheranziehen der gleichgültig Gewordenen durch Verinnerlichung der Gebräuche, durch eine ästhetischere Form des Gottesdienstes, durch Predigten, die den religiösen Gehalt mit lichtvollen philosophischen Betrachtungen vereinten. Gemeint ist vielmehr die stürmische Reform, wie sie, von Frankfurt ausgehend, Berlin und zuletzt auch Breslau ergriffen hatte. Man geht nicht fehl, wenn man diese Entwicklung, ohne sie deswegen für das Judentum abzulehnen, doch nicht als eine ihm ursprüngliche oder ihm allein angehörige, sondern als eine allgemein religiöse, auch im Protestantismus und Katholizismus wirksame bezeichnet (vgl. oben S. 92 ff.). In der jüdischen Reform behielt man zwar die Grundlehren des Judentums bei, abstrahierte aber von allen Gebräuchen, erklärte der hebräischen Sprache den Krieg und verlegte den Sabbat auf den Sonntag. Von diesem Extreme hielt sich Geiger vollständig fern, er, der von seinen Gegnern gern als Umstürzler, als Feind des überkommenen Judentums erklärt wurde. Schrittweise, mit äußerster Schonung des Bestehenden vorzugehen, war in Breslau sein Bestreben.

Es ist erstaunlich, mit wie geringen Konzessionen er zufrieden war, wie ganz allmählich er das Werk der Reform förderte.

Über die einzelnen Reformen im Gottesdienste berichtet das Tagebuch recht genau. Am 11. April 1844 wurde das sogen. „Tal"gebet deutsch gesprochen und auch der Prophetenabschnitt deutsch vorgetragen. Am 22. September, am zweiten Neujahrstag, heißt es „Predigt. Erklärung, daß der zweite Tag ein Feiertag, aber kein Neujahr sei". Am 5. Oktober „von nun an zuweilen geänderte Haftara". Am 12. „Erklärung über den dreijährigen Zyklus". Am 17. „Beginn mit dem dreijährigen Zyklus, Übersetzung". 1847 27. Februar „Bemerkung über deutsche Megilloh". Am 1. März abends „Deutsche Megilloh". Am 14. „Erlaubnis von Zucker, Butter, gedörrten Früchten für Peßach". 1. April „Nochmalige Hinweisung auf den Feiertag, doch Predigt wegen Charfreitag". Am 2. „Aufhebung des Chomez-Verbots für den letzten Tag". Auch sonstige Reformversuche werden im einzelnen aufgezählt. Die Väter werden notiert, die ihre Knaben nicht beschneiden lassen, es wird ferner gemeldet, ob eine Beschneidung

ohne Perioh ausgeführt worden sei. Am 10. Juni 1848 heißt es: „Einsegnung eines unbeschnittenen Knaben“.

Nachdem im Jahre 1844 einmal erwähnt ist, daß eine Trauung mit Chaliza vorgenommen worden sei, wird 1846 erwähnt, daß eine Trauung ohne solche vorgenommen worden, 1849 6. August heißt es: „Empfange einen Brief von Friedländer in Brilon, der ohne Chaliza trauen will, wozu meine Zustimmung verlangt wird. Erteilung derselben.“

Er erklärte sich auf eine Anfrage des Gemeindevorstandes in Minden für Abschaffung des Kol-nidre-Gebetes (12. September 1843)[1]). Er suchte zunächst nachzuweisen, daß das Gebet die Mißdeutung nicht zulasse, die ihm von Judenfeinden gegeben worden, erklärte aber auf Grund vieler Autoritäten, die in dessen Abschaffung gewilligt, auf Grund der unverständlichen Sprache, in der es abgefaßt sei, und wegen mancher Ausdrücke, „die einen Widersinn in sich einschließen“, die Abschaffung des Gebetes für ein verdienstliches und gottgefälliges Werk und hielt es für Recht und Pflicht der Gemeinde, den Versöhnungstag durch ein würdigeres Gebet einzuleiten.

Zu den kleinen, besonders erwähnten Reformen gehörte auch die Vornahme einer Trauung in den sogenannten „Dreiwochen“ 15. Juni 1849.

Alle diese so unscheinbaren Veränderungen und Verbesserungen wurden zu einer Zeit ausgeführt, wo das Verlangen einer Partei unendlich viel weiter gegangen war, lange nachdem Geiger selbst (schon 1842) in seiner Broschüre über den Hamburger Tempelstreit ziemlich radikalen Reformen das Wort geredet hatte.

Im Jahre 1843 hatte sich in Frankfurt a. M. ein Verein der „Reformfreunde“ gebildet, der eine Erklärung veröffentlichte, die sich in folgenden Punkten zusammenfassen läßt. Die Genossen erklärten, daß sie erstens in der mosaischen Religion die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung erkennen. Zweitens dem Talmud weder in dogmatischer noch in praktischer Hinsicht irgendeine Bedeutung beilegen. Drittens einen Messias weder erwarten noch wünschen und nur das Land als Vaterland betrachten, dem sie durch Geburt und bürgerliches Verhältnis angehören. Gegen diese Erklärung sprach sich Geiger in manchen anonymen Artikeln des „Israeliten des 19. Jahrhunderts“ und in lebhaften Briefen an M. A. Stern, der den Frankfurter Reformfreunden nahe stand, entschieden aus und formulierte gegen diese drei Sätze seine Fassung einmal (25. August 1843) in folgender Weise: „1. Das Judentum ist die ursprüngliche Äußerung des reinen religiösen Bewußtseins, wir halten an ihm als berufen, dasselbe in den verschiedenen Zeiten darzustellen und es über seine Bekenner hin auszubreiten, fest, wissen uns mit ihm einig. 2. Das Judentum, als berufen, in alle Zeiten einzugehen, mußte auch in die verschiedenen Standpunkte der Zeiten eingehen, seine Äußerungen den verschiedenen anderen Auffassungsweisen anmessen, diese müssen von seinem Geiste getrennt werden;

[1]) Rabbinisches Gutachten über die Abschaffung des Gebetstückes Kol-nidre am Eingang des Versöhnungstages in: „Zur Judenfrage in Deutschland vom Standpunkt des Rechts und der Gewissensfreiheit“. Im Verein mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. Wilhelm Freund. Berlin, Veit & Co., 1843. Bd. I S. 313—315.

namentlich hat das lange Mittelalter es inkrustiert, und wenn wir auch aus dieser Inkrustation gleichfalls die tiefliegenden Pulsschläge des Geistes zu erkennen uns angelegen sein lassen mögen, so haben doch diese Hüllen, wie sie im Talmud und in den Rabbinen hervortreten, für uns keine normative Bedeutung. Wir sind vielmehr verpflichtet, das Judentum als wahrhaft religiöse Macht in unsere Zeit einzuführen und die Äußerungen uns anzupassen. 3. Das Judentum, als berufen, Weltreligion zu werden, aber hervortretend innerhalb eines Volkes, das es ganz durchdrang, muß von allen volkstümlichen Elementen, die es notwendig in seine Äußerungen aufnahm, gesondert werden; wir halten namentlich das Judentum nicht abhängig von dem Glauben, daß seine Bekenner einst wieder eine politische Einheit bilden werden, wir bekennen vielmehr, daß wir dem Lande, in dem wir leben, innigst als unserem Vaterlande angehören."

Die Bewegung jedoch, gegen die Geiger in Wort und Schrift ankämpfte, ließ sich nicht dämmen, selbst nicht durch die Stimme eines so anerkannten Führers. Vielmehr bildete sich in Berlin eine Reformgemeinde, die, im allgemeinen mit Ansichten und Zielen der Frankfurter einverstanden, einen durchaus deutschen Gottesdienst einführte, bei dem unbedeckten Hauptes gebetet wurde; neben dem Sabbatgottesdienst wurde ein solcher am Sonntag eingeführt, welch letzterer später an Stelle des ersteren trat. Und nun regte es sich auch an Geigers Wirkungsort.

Am 4. April 1845 erschien in der Breslauer Zeitung die Erklärung der Breslauer Reformfreunde. Am 5. erfolgte Geigers Erklärung in der Zeitung, von der er im Tagebuch bemerkte, „sie genügte nicht." An demselben Tag hielt er eine Predigt, die, wie er an demselben Ort berichtete, nicht genügte. Am 8. April wurde in der Breslauer Zeitung der Aufruf zur Radikalreform von Berlin aus mitgeteilt.

Die Erklärung der Breslauer Reformfreunde enthielt folgende fünf Punkte. 1. Das gegenwärtige jüdisch-kirchliche Leben entspricht nicht unseren Überzeugungen, es ist daher unsere Pflicht, die Kräfte anzustrengen, damit dieser Zwiespalt ausgeglichen werde. 2. Wir müssen unsere Stellung zu dem bestehenden Judentum klar und offen aussprechen. 3. Wir glauben nicht mehr an den Messias, sehen in Palästina nicht das verheißene Land unserer Rückkehr, halten dafür, daß der Sabbat zu keiner Kollision mit dem Staats- und bürgerlichen Leben führen darf, sprechen den Speisegesetzen keine Bedeutung mehr zu. 4. Diese Erklärung sind wir den Rabbinern, Religionslehrern schuldig. 5. Wir wollen keine besondere Gemeinde begründen.

Geigers Antwort begrüßte namentlich den letzten Punkt der Erklärung mit Freuden, sah der Denkschrift, die von den Reformgenossen an die Rabbinerversammlung gerichtet werden sollte, entgegen und versprach deren ruhige Erwägung. Auf Grund dieser Erklärung sah sich das Obervorsteherkollegium veranlaßt, (8. April) von Geiger eine weitere Auseinandersetzung zu verlangen. Dieser antwortete, er habe nur ausdrücklich gebilligt, daß die neue Partei sich nicht von der Gemeinde lossagen wolle, er habe immer einem redlichen Fortschritte gehuldigt, schließe sich aber gar keiner Partei an, weil er meine, der Rabbiner müsse über den Parteien stehen. Der Vorstand, der diese Erklärung

verlangte, war nicht der alte der Jahre 1838 ff. Vielmehr hatte am 25. und 26. März 1845 eine neue Vorstandswahl der Gemeinde stattgefunden, bei der nach einer Notiz des Tagebuches Geiger den Vorsitz führte.

Diese Breslauer Reformbewegung machte, wie es scheint, keine weiteren Fortschritte. Dagegen erlangten die Berliner Bemühungen einen greifbaren Bestand. Dort wurde eine Reformgemeinde begründet. Nach ihrer Konstituierung wurde dem Breslauer Rabbiner der Antrag gemacht, die dortige Stelle zu übernehmen. Am 17. und 18. März 1846 kamen zwei Deputierte der Berliner Reformgemeinde, unter ihnen der schon damals bekannte, später so berühmt gewordene Politiker und Naturforscher A. Bernstein, nach Breslau, um Geiger, der ihre schriftliche Einladung, an dem ersten Osterfesttage die Predigt zu übernehmen, abgelehnt hatte, das Amt anzutragen. Er lehnte den Antrag nicht ab, verschob aber seine Entscheidung bis nach der Rabbinerversammlung im Monat Juli. Unmittelbar darauf bildete sich ein Komitee der Breslauer Genossenschaft für Reform im Judentume, 30. März 1846. Sie verlangten einen Gottesdienst in deutscher Sprache, Streichung der Stellen, die von der Rückkehr nach Palästina und dem Opferdienst handeln, dreijährigen Zyklus der Thoravorlesung, deutschen Prophetenabschnitt, Orgel. Wenige Tage vorher, 28. Mai, hatte ein Vortrag Geigers im Goldschmidtschen Saale stattgefunden mit dem Titel „Von wem soll die Reform ausgehen?“, in dem er sich im allgemeinen als Anhänger der Berliner Reformgemeinde erklärte. Dagegen trat Freund auf, sowohl in der Versammlung als in der Schrift „Sendschreiben der großen Mehrzahl der Breslauer Israelitengemeinde an Herrn Dr. Geiger“. Dieses Sendschreiben wies G. in einer Predigt zurück. Darauf erschien eine neue Broschüre: „Die Breslauer Israelitengemeinde in ihrem Zerfalle und Verfalle. Eine Stimme aus der Gemeinde“ (Autor unbekannt; Freund?), in der Geiger aufgefordert wurde, von seinem Rabbinat zurückzutreten. Daraufhin lehnte Geiger den Ruf nach Berlin ab (Erklärung in den Zeitungen). Freund fuhr dann fort, ein zweites und drittes Sendschreiben (im ganzen wurden es fünf) „der Mehrheit“ „an sich selbst“ zu richten. Er trat nun als Verteidiger des Zeremonialgesetzes auf. Infolge dieser Machinationen schrieb Geiger am 19. April eine große Auseinandersetzung an das Obervorsteherkollegium, in der er erklärte, daß die Behandlung, die er erfahren, ihm die volle Freudigkeit raube. Er beklagte, daß man von der einen Seite in seiner halben Abwehr gegen die Reformvorschläge einen Abfall von seinen Überzeugungen gesehen habe, und von der anderen Seite seine Versuche, deutsche Gebete einzuführen, als zu weitgehend erachtet habe. Er machte keine bestimmten Vorschläge, aber erwartete, daß seine Stellung zu der Gemeinde eine offene und klare sei, um eine segensvolle Wechselwirkung zu ermöglichen.

Eine bestimmte Antwort des Vorstandes wurde nicht erteilt; stillschweigend wurden nur die kleinen Reformen zugelassen, die schon oben erwähnt worden sind. Die Bewegung der Breslauer Reformgenossenschaft verrann im Sande.

Was Geiger von diesen Reformern unterschied, waren hauptsächlich zwei Dinge: er wünschte unter jeder Bedingung auch den *Schein einer Spaltung* der Gemeinde zu vermeiden, konnte sich daher durchaus nicht ent-

schließen, als Rabbiner eines Teiles zu erscheinen. Im Gegensatz zu den Frankfurter und Berliner Reformern, die etwas ganz Neues zu bilden und dies sofort ins Werk zu setzen bestrebt waren, zeigte er sich ferner bemüht, den historischen Zusammenhang zu wahren, und zog den allmählichen Fortschritt, den er für den sicheren und für den allein dauernden hielt, dem gewaltsamen und plötzlichen vor. Aber so konsequent sein Standpunkt auch war, in heftigen Bewegungen hat der Mittelsmann stets unrecht. Dies erfuhr auch Geiger. Von den Orthodoxen ward er trotz seiner Mäßigung nach wie vor als Abtrünniger bezeichnet, aber auch die Radikalen sahen in seinen Erklärungen, Predigten und Reden eine Verleugnung seiner früher ausgesprochenen Grundsätze. Auch das Obervorsteherkollegium stand nicht mehr so unbedingt auf seiner Seite, wie in den vorausgegangenen Jahren. Das schöne Einverständnis mit seiner Gemeinde war nicht gestört, noch viel weniger gelöst — wie fest es wurzelte, bewies vielmehr die herzliche Aufnahme, die man seinen zur Rabbinerversammlung zusammengeströmten Gesinnungsgenossen bereitete — aber eine Differenz war entstanden, die dem, der aus redlichstem Willen seine Überzeugungen verkündet hatte, viele Bitternis bereitete und noch viele bereiten sollte.

Waren diese Reformwirren für Geiger unerfreulich, teils dadurch, daß sie die konservative Partei durch Übertritte mancher stärkten, die durch die allzu schnellen Reformen das Judentum gefährdet glaubten, teils dadurch, daß sie ihm manche wirklich Fortgeschrittene entfremdeten, die ihn, auf den sie bisher als Führer geblickt, einer gewissen Halbheit anklagten, so war die Begründung des Fränckelschen Seminars[1]) ein wirklich tiefer Schmerz, den der Betroffene während seiner ganzen Breslauer Tätigkeit niemals verwand.

Am 27. Januar 1846 starb der Kommerzienrat Jonas Fränckel, der, soweit ersichtlich, zu Geigers Partei gehört hatte. Das geht z. B. aus der Tatsache hervor (Israelit des 19. Jahrhunderts, 1846, S. 70), daß er dem Rabbiner eine jährliche Gehaltszulage durch einen dazu bestimmten Fonds zusicherte. In

[1]) Eine Geschichte des Breslauer Seminars soll hier nicht gegeben, sondern nur die passive Stellung meines Vaters zu der ganzen Angelegenheit geschildert werden. Für die Geschichte des Seminars verweise ich auf M. Brann: Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars (Fränckelsche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt. Breslau 1907. Für meine Zwecke reichte sie nicht aus, so daß ich mich der „Akten betreffend das Seminar I, vol. I“ bedienen mußte. Zu bemerken ist zu Brann: Die Fragen, die S. 24 genannt werden, sind nicht von dem Kuratorium, sondern von Lehmann formuliert. Sie sind von ihm Zunz und Veit vorgelegt worden, ehe das Kuratorium sich äußerte. Es ist irrig, daß das Gutachten von Frensdorff schon vorlag, als die Verhandlungen mit Lehmann begannen, denn der erste Brief von Lehmann ist vom 1. September, das Gutachten von Frensdorff vom 5. Dezember 1852. Von den Gutachten von Veit und Zunz wird überhaupt nicht gesprochen. Die über Geiger handelnden Stellen Freunds sind nirgends erwähnt. Von dem Schritt der Breslauer Gemeindemitglieder ist mit keinem Worte die Rede. Fast nur die eine Stelle über Geiger, in der sein Name freilich nicht genannt wird (vgl. unten S. 128, Z. 2), wird von Brann angeführt. Auch der Anteil von Wilhelm Freund ist durchaus nicht genügend hervorgehoben. Nicht bloß zwei Gutachten von ihm liegen vor, sondern er ist vor Lehmanns Eintreten überhaupt der vorzügliche, ja fast der einzige Ratgeber des Kuratoriums.

seinem Testament[1]) war bestimmt, daß am Sterbetage des Erblassers und seiner Verwandten am Grabe Kaddisch gesagt werde, es hieß darin: „Der Rabbiner der großen Synagoge, jetzt Herr Dr. Geiger, soll gehalten sein, an den obigen Sterbetagen Gottesdienst auf dem Gottesacker zu verrichten, und dafür wird ihm jedesmal eine Gratifikation von 20 Talern gewährt.“

Schon diese erste Bestimmung rief eine Differenz zwischen dem Rabbiner und den Kuratoren der Fränckelschen Stiftungen hervor. Es ist wohl schwerlich anzunehmen, daß diese Differenz den Anlaß zu der vollkommenen Entfremdung beider Parteien bot, aber sie ist so wichtig und überdies völlig unbekannt, daß der folgende Brief Geigers hier mitgeteilt werden muß.

> „Euer Wohlgeboren bedaure ich anzeigen zu müssen, daß ich in die mir gestellte Proposition in betreff des in der Halle des Friedhofes abzuhaltenden Gebetes nicht eingehen kann. Wenn ich es für nicht ungeziemend erachte, daß Verwandte am Sterbetage eines Angehörigen dessen Grab besuchen, um seiner dort, wo sein sterblicher Teil ruht, um so lebendiger sich zu erinnern, so ist eine Art von Gottesdienst, von Fremden abgehalten auf dem Friedhofe, durchaus im Widerspruche mit dem Geiste unserer Religion, welche das dauresch el hamessim, das Forschen bei den Toten so sehr verpönt, und wahrlich ein Gebet an den Gräbern hat doch am Ende keine andere Bedeutung als entweder an die Toten gerichtet, oder für die Toten geweint. Hüten wir uns, durch solche wertlose Formen uns den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu verkümmern; die Seele ruht nicht im Grabe, für sie geschieht unsere Fürbitte und zwar an dem Orte, wo unsere Seele nicht von Grabesgedanken niedergedrückt, sondern durch Gottvertrauen erhöht wird, im Bethause. Ich bin überzeugt, daß wenn ich dem verewigten Herrn C. R. diese Bemerkungen gemacht hätte, er bereitwillig darauf eingegangen wäre, und so gerne ich den Wünschen eines Toten nachkomme, so glaube ich doch nicht einen Mißbrauch unter den Lebenden und noch dabei gegen die bessere Überzeugung des Toten befestigen zu dürfen. Sollten Sie jedoch mit voller Strenge den Buchstaben des Testaments festhalten zu müssen glauben und auch den von mir bereits Herrn Prinz mitgeteilten Ausweg, daß nämlich die von ihm bestimmten zehn Männer an das Grab gehen, dann aber in der Betstube des Hospitals zur Feier sich vereinigen, die ich abhalten würde, ablehnen, dann müßte ich freilich den mir zugedachten Auftrag abweisen und auf das mir dafür bestimmte Honorar verzichten. Um jedoch nicht rigoristisch zu erscheinen, bin ich erbötig, am Todestage des C. R. selbst seinem buchstäblichen Wunsche nachzukommen, da ich an seinem Grabe eine Erinnerung an die mir im Leben bekannte Person erwecken kann, die mir bei seinen Geschwistern

---

[1]) Die den Kommerzienrat Fränckel betreffenden Mitteilungen und Aktenstücke sind den acta des Kommerzienrat Fraenckelschen Kuratorii betreffend den Erblasser Königl. Komm.-Rat Jonas V. Fraenckel, Bl. 2 und 72, sowie den acta betr. das Seminar I Bd. I Bl. 123 entnommen.

und Eltern als mir im Leben ganz unbekannten Personen durchaus unmöglich ist.

Hochachtungsvoll und ergebenst

Dr. Abraham Geiger, R.

v. H. 15. März 1846.

An die Herren Testaments-Exekutoren des C. R. Fränckelschen Nachlasses.

Es scheint, daß man sich von seiten der Kuratoren der hier ausgesprochenen Meinung anbequemte und Geiger nur an dem Todestage Fränckels heranzog. Auch bei der Enthüllung des Denkmals für den Verstorbenen und dessen Bruder (28. November 1847) hatte Geiger die Gebetsordnung zu bestimmen, die von dem Kuratorium gebilligt wurde, und die Weiherede zu sprechen[1]).

Zu den Anstalten, die Fränckel in seinem Testamente in Aussicht gestellt hatte, gehörte auch „ein Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern, wobei ich es meinen Herren Curatorii anheimstelle, dies Institut mit der hier bestehenden Wilhelmsschule möglichst zu vereinigen". Als Termin für das Inslebenrufen dieses Instituts wurde das Jahr 1851 bestimmt. Als daher Ernst mit der Sache gemacht wurde, mußte die Anregung des Testators, eine Vereinigung mit der königl. Wilhelmsschule, fallen gelassen werden, weil diese nicht mehr bestand.

Es hätte nun am nächsten gelegen, daß die Kuratoren, — denen wie hier ein für allemal gesagt werden mag, völlig freie Hand gelassen worden war —, sich mit Geiger als dem einzigen wirklichen Vertreter der Wissenschaft des Judentums in Breslau in Verbindung setzten. Er und mit ihm alle, die von dem Testamente Kenntnis hatten, erwarteten dies als selbstverständlich, er war auch zeitlebens der Ansicht, daß der Erblasser bei der Idee von der Gründung jenes Instituts an keinen anderen als an ihn, unter dessen persönlichem Einflusse der Entschluß Fränckels gereift war, gedacht habe. Trotzdem erfolgte keine Anfrage an ihn, keine Aufforderung, sich über ein solches Institut zu äußern. Man würde dies verstehen, wenn statt seiner wissenschaftliche Autoritäten, d. h. solche, die sich ihr ganzes Leben lang mit der Wissenschaft des Judentums beschäftigt hatten, gefragt worden wären. Aber auch dies erfolgte in gar keiner Weise. Vielmehr wandten sich die Kuratoren zuerst an den ihnen persönlich bekannten Wilhelm Freund, der ein lebhaftes Interesse für jüdische Dinge besaß, dessen Studiengebiet aber ausschließlich die klassische Philologie war. Er war, wie aus der früheren Darstellung erinnerlich, nach anfänglicher Freundschaft seit Gründung der Geigerschen Religionsschule mit Geiger zerfallen, und es war begreiflich, daß er in einem Schreiben vom Februar 1851 die Bemerkung machte, daß dem Seminar in den Breslauer Personalien einige Schwierigkeiten entstehen würden. Daher machte er den Vorschlag, „eine Aufforderung im Manuskript gedruckt an bekannte Autoritäten Dr. Frankel, Zunz, Geiger, Ginsberg, Saal-

[1]) Das Programm zu dieser Feier ist in Geigers eigenhändiger Niederschrift in den Akten erhalten.

schütz, Maier in Stuttgart usw. zu richten, um brieflich oder privatim mit ihrem gewichtigen Rate an die Hand zu gehen." Er bemerkte ferner in einem andern Brief (Februar 1851): „Etwas ganz anderes würde es sein, wenn Sie, nachdem der Plan des Institutes fertig ist und zur Konkurrenz der theologischen Lehrstühle geschritten wird, Herrn Dr. Geiger die Teilnahme und Wirksamkeit an dem Institut einräumen, die Sie zu dem Gedeihen desselben für ersprießlich halten." Also selbst Freund erachtete es für ziemlich selbstverständlich, daß Geiger, wenn er nicht die Leitung des Institutes erhielte, doch jedenfalls eine Wirksamkeit an ihm ausübte.

Aber das Kuratorium verfuhr anders. Einer der Kuratoren reiste nach Berlin und wandte sich an den Meister Zunz. Dieser aber (das Folgende nach dem Brief an Dr. Ginsberg) war infolge der Schließung des Berliner Seminars verstimmt und zeigte sich weder geneigt, selbst mitzuwirken noch andere Namen zu nennen. Die Kuratoren schrieben daher an Dr. Ginsberg, damals Direktor der Jacobsohnschule in Seesen, gleichfalls einen Mann, der sich wohl gelegentlich mit jüdischen Dingen beschäftigte, aber durchaus kein spezifisch jüdischer Gelehrter war. Er scheint überhaupt nicht geantwortet zu haben[1]). Dagegen schrieb Freund zu wiederholten Malen, sandte sogar Pläne ein und äußerte im Jahre 1852: „Die Parteirichtung muß fernbleiben, das war Fränckels Wille und das allein sichert dem Institut Bestehen."

Daß in dieser Phase der Verhandlungen an irgendeinen der anderen von Freund genannten Männer geschrieben und ein Gutachten erbeten worden wäre, ist aus den mir vorliegenden Akten nicht ersichtlich. Vielmehr geht aus ihnen hervor, daß man sich zur Förderung der Angelegenheit und zwar am 11. September 1852 an Joseph Lehmann, damals Eisenbahndirektor in Glogau, wandte. Das war ein tüchtiger Mann, geschäftskundig und literarisch gebildet. Er hatte sich im Jahre 1823 an dem Zunzschen wissenschaftlich-jüdischen Vereine beteiligt, hatte immer ein gewisses Interesse für jüdische Dinge behalten, besaß eine große Personalkenntnis, aber nicht das tiefe Wissen, das für die Besetzung einer solchen Stelle notwendig gewesen wäre. In seiner religiösen Richtung war er der Mittelmann, eher der romantischen Hinneigung zur Vergangenheit als dem frischen Leben in der Gegenwart ergeben. Ihm wurde die Angelegenheit gleichsam übertragen, und um ihm gleich die Meinung der Kuratoren auszusprechen, wurde in dem Schreiben gesagt, daß in Breslau niemand

[1]) Ginsberg, der zu den jungen Leuten gehörte, die in Breslau ihre wissenschaftliche Ausbildung erlangt hatten und der Geiger persönlich nahestand, war ungemein zerstreut. Mein Vater, der später in Frankfurt mit dem Genannten, der unterdes durch seine Verheiratung sehr reich geworden war, freundschaftlich verkehrte, erzählte gern Folgendes: Ginsberg habe sich durch ihn und andere angeregt und empfohlen zu der Direktorstelle in Seesen gemeldet. Nach einiger Zeit kam er zu seinem Beschützer und klagte, daß er auf seine Meldung nicht einmal eine Antwort erhalten hätte. Geiger, der die Eigenart seines Schützlings kannte, fragte ihn lächelnd, ob er den Brief wirklich abgeschickt habe, oder ihn vielleicht noch in seiner Tasche herumtrage — und wirklich stellte sich heraus, daß der Zerstreute das wichtige Dokument seit Tagen bei sich trug. Sein Nichtantworten kann man daher gleichfalls auf seine Zerstreutheit schieben, wenn er nicht etwa aus Verehrung für seinen Gönner die Antwort unterließ, weil er die Absicht der Breslauer Kuratoren, jenen zu eliminieren, kannte.

vorhanden sei, der an der Spitze eines solchen Instituts zu stehen vermöchte. Und dann hieß es wörtlich: „Der eine, ein Gelehrter von wissenschaftlicher Bedeutung, hat leider eine Richtung eingeschlagen, die ihn unfähig macht, eine vollwichtige Rabbinatswürde zu erteilen."

Joseph Lehmann nahm nun die Sache energisch in die Hand. Er sprach mit M. Veit, L. Zunz und M. Sachs; der letztere, zuerst enthusiastisch, äußerte sich nicht, die beiden ersteren schickten merkwürdige Gutachten ein, die sich indes ausschließlich auf ein Lehrerseminar bezogen (Veit 24. Dezember 1852, Zunz 6. Januar 1853). Hätte Meister Zunz geantwortet, so hätte er, bei seiner damaligen Verbitterung gegen Geiger, vielleicht nur einen seiner kurzen, epigrammatischen Sätze gegen den ehemals Befreundeten gebraucht. Aber er, der einen ins einzelne gehenden Lehrplan für ein Lehrerseminar überschickte, vermied es, ebenso über die Leitung, wie über die Einrichtung eines Rabbinerseminars sich auszusprechen und ging nur mit zwei kurzen Sätzen auf die Frage ein, die auf ein solches Bezug hatten. In dem einen warnte er vor einer klösterlichen Zusammenpferchung der Zöglinge und bezeichnete eine solche als Brutstätte für Laster und Heuchelei, in dem anderen riet er mit einer echt Zunzschen Wendung an, keinerlei Titel, weder für die Doktor- noch für die Rabbinatswürde zu verleihen. Vorher war noch ein Gutachten des Seminardirektors Frensdorff gekommen, 5. Dezember 1852, das sich gleichfalls nur auf ein Lehrerseminar bezog.

Während nun offiziell seitens der Kuratoren Geigers Kandidatur überhaupt nicht in Frage kam, wurde sein Name nicht etwa vollständig totgeschwiegen. Der eben angeführte Frensdorff z. B., ein durchaus konservativer Mann, aber, wie früher erwähnt, seit der Bonner Universitätszeit mit ihm befreundet, hatte den Mut, am Schlusse seines Schreibens (5. Dezember 1852) zu bitten, „wenn es die Umstände erlauben, einen Freundesgruß Herrn Dr. Geiger und Frau auszurichten". Selbst Wilhelm Freund wies einmal darauf hin, daß, wenn ein Leiter für das Seminar gewonnen sei, man erwägen müsse, Geiger die ihm zukommende Stellung zu gewähren. Endlich geht aus dem Briefe eines Mitgliedes des Kuratoriums (geschrieben Dresden 1853) hervor, daß Dr. B. daselbst — gemeint kann nur der mehrfach genannte Bernhard Beer sein — für Geiger agitiere.

Von den übrigen in dem Briefe von Freund genannten Männern ist nach den uns vorliegenden Akten kein einziger außer Frankel um ein Gutachten befragt worden. Die Kuratoren standen wohl auf dem Standpunkt des Eisenbahndirektors Lehmann, der in einem Brief vom 3. Februar 1853 bemerkt, „das Schreiben der Rabbinerversammlung von 1846 (vgl. oben S. 118) hat darum leider keinen Wert für uns, weil sämtliche darin genannte fünf Männer Geiger, Holdheim, Philippson, Salomon und Stein nicht mehr diejenige Autorität in Deutschland besitzen, die ihnen das Vertrauen desjenigen Teiles der Judenheit sichert, auf den es bei Begründung eines solchen Unternehmens wesentlich ankommt". Aber auch Frankel hat nicht eigentlich geantwortet. Vielmehr wurde eine Ausführung, die in dem ersten Hefte des 2. Jahrganges seiner „Monatsschrift zur Geschichte und Wissenschaft des Judentums" stand, für genügend erachtet

(ein Aufsatz, der von Lehmann am 3. Februar 1853 den Kuratoren überschickt wurde), um bereits am 7. Februar ein Schreiben an Frankel zu erlassen, er möge an die Spitze des Instituts treten. Frankel nahm alsbald den Antrag an.

Daß bei den Kuratoren wenigstens die Ahnung aufdämmerte, daß es doch nicht anginge, Geiger von vornherein vollständig zu entfernen, schon mit Rücksicht darauf, daß er der eigentliche Anreger des Fränckelschen Planes gewesen war, daß er, und zwar er allein, nach der Ansicht des Testators der berufene Leiter sein sollte, ist aus folgender merkwürdigen Stelle zu schließen.

In einem Briefe eines Kurators 1853 kommt nämlich vor, daß der § 18 des Statuts dazu bestimmt sei, sich gegen G. und Konsorten zu sichern. Das kann sich nur auf Geiger beziehen. Der § 18 verlangt von den Lehrern, daß sie verpflichtet seien, auf dem Boden des historischen und positiven Judentums fortzubauen, und gibt den Kuratoren die Ermächtigung, einen Lehrer, der diesen Boden verlasse, sofort zu verabschieden.

In diese Verlegenheit kamen die Kuratoren nicht, denn Frankel wurde auf Grund des Artikels, den er in seiner Monatsschrift geschrieben hatte, zum Direktor des Seminars erwählt. Und nun stelle man sich die Sache vor. Eine wissenschaftliche Anstalt, ein Rabbinerseminar, soll begründet werden. Ein reicher Kaufmann bestimmt einen Teil seines Nachlasses dafür und setzt einige Kaufleute zu Kuratoren der Anstalt ein. Sie übergehen grundsätzlich den in ihrer Stadt weilenden Gelehrten, von dem alle Welt, nicht etwa nur seine Anhänger, erwarteten, daß er der von vornherein designierte Direktor sein müsse. Sie setzen sich mit einigen Gelehrten in Verbindung, bekommen aber von keinem Fachmanne ein Gutachten. Sie verbinden sich mit einem klassischen Philologen, beachten aber dessen Ratschläge nicht; sie machen einen Eisenbahndirektor zu ihrem Vertrauensmann und wählen, sobald dieser einen Artikel einsendet, den Verfasser desselben zum Direktor. Daß dieser dabei ein grundgelehrter Mann war, ist für sie ein glücklicher Zufall, es hätte ebensowohl nur ein theologischer Zelot sein können. Der Charakter der wackeren Männer, die den letzten Willen ihres verstorbenen Freundes auszuführen unternahmen, soll in keiner Weise angetastet werden, aber die historische Wahrheit zwingt zu der Bemerkung, daß ihr Verfahren jeder Vernunft Hohn sprach und daß die Eile und Heimlichkeit, mit der sie zu Werke gingen, einzig dasteht.

Kaum hatte Z. Frankel die Wahl angenommen, so erschien in den Breslauer Zeitungen und zwar in der Breslauer Zeitung vom 8. April, in anderen gleich darauf, eine ziemlich gleichlautende Notiz über die Ausführung der letztwilligen Verordnung Fränckels, worin es hieß:

> „Es wird uns glaubhaft versichert, daß einer der Fränckelschen Testamentsexekutoren in Dresden gewesen, um mit dem Rabbiner Dr. Frankel wegen Übernahme der Leitung der neuen Anstalt in Verhandlungen einzutreten, und es sollen diese die bestimmte Aussicht eröffnen, daß dieser Gelehrte an die Spitze des Instituts treten werde."

Diese Nachricht traf Geiger wie seine Anhänger völlig unerwartet. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sie dagegen Stellung zu nehmen versuchten und

zunächst Authentisches von dem Kuratorium zu erfahren wünschten. Infolgedessen schrieben fünf der angesehensten Gemeindemitglieder, die zu seinen eifrigsten Anhängern gehörten, folgenden Brief und traten, wie aus der Antwort ersichtlich, mit dem Kuratorium zu einer Beratung zusammen.

Der Brief lautet:

> Wohllöbliches Kuratorium! Beauftragt von vielen hiesigen Mitgliedern der Gemeinde, mit Ihnen in einer wichtigen Angelegenheit Rücksprache zu nehmen, ersuchen wir Sie hiermit ergebenst, Tag und Stunde einer mit uns zu haltenden Konferenz bestimmen und uns mitteilen zu wollen.
>
> Mit aller Hochachtung wohllöblichen Curatorii
>
> Dr. Günsburg, Dr. Friedenthal, B. Franck, M. I. Caro, S. Goldschmidt.
>
> Breslau, den 15. April 1853.

Darauf erfolgte am 15. April die Antwort:

> Euer Wohlgeboren bezeigen wir auf die sehr geschätzte Zuschrift vom 15. zu der gewünschten Besprechung mit Vergnügen unsere Bereitwilligkeit und werden die Ehre haben, Sie wenn es Ihnen genehm den 19. ds. abends 6 Uhr im Fränckelschen Nachlaßbureau zu erwarten.

Über das Resultat der Beratung ist aus den Akten nichts ersichtlich; weder ein Protokoll der Sitzung, noch irgendeine Notiz hat sich erhalten.

Kurze Zeit darauf wurde das Seminar eröffnet. Geiger, der gehofft hatte, in dieser Anstalt die von ihm ersehnte jüdisch-theologische Fakultät begründet zu sehen und seine Kraft ihr zu widmen, war, ohne daß er auch nur ein Wort von den Verhandlungen erfahren hätte, ohne daß er zu irgendeiner Beratung hinzugezogen worden wäre, von der Anstalt ferngehalten. Sie schlug ganz andere Wege ein, als der war, welchen er für den einzig richtigen hielt.

In den Briefen Geigers hat sich keine Klage, auch keine Andeutung über alle diese Verhältnisse erhalten; er war zu stolz, auch Vertrauten gegenüber etwas über diese schwerste Enttäuschung zu äußern. Auch die Freunde vermieden es, an diese Wunde zu rühren. Nur Berthold Auerbach, der, man weiß nicht woher, von der Sache erfuhr, war in seiner liebenswürdig menschlichen Gewohnheit, seinen Rat und seinen Beistand zu leihen, Stellensuchenden Ämter zu verschaffen oder in offene Stellen seine Kandidaten hineinzudrängen, auf den Gedanken gekommen, Geiger zur Übernahme des Rektorats des Philanthropin zu bewegen. Freilich lebte Hess damals noch, aber er war seit 1849 krank, und seit 1852 war der Schulrat jener Anstalt bemüht, einen Nachfolger zu gewinnen, der 1855 in der Person von Sigismund Stern gefunden wurde. Aber unter den Männern, die damals den Schulrat bildeten, befanden sich manche, bei denen ein Fürwort Auerbachs wichtig, ja ausschlaggebend gewesen wäre[1]). Selbst diese Anregung lehnte Geiger ab (21. Mai, 29. Juni 1854).

[1]) Geschichte des Philanthropins (vgl. oben S. 7 Anm. 1), besonders S. 63, 95 ff., 105. In den Akten des Schulrats hat sich von einem Schreiben B. Auerbachs, von Verhandlungen im Schoße des Schulrates nichts gefunden. Ein bestimmter Antrag an meinen Vater ist sicher nicht ergangen.

Die Worte, mit denen er diese Ablehnung begründete, spiegeln seine Stimmung deutlich wider: „Meine Lust an der amtlichen Tätigkeit und am wissenschaftlichen Schaffen ist nicht gemindert. Ich gehöre nun einmal zu denen, die alles im Lichte der Geschichte betrachten und ohne mich dadurch träge deren augenblicklicher Gestaltung hinzugeben, vielmehr den Beruf in mir fühle, auch ein tätiges Organ der Geschichte zu sein, bin ich nicht entmutigt, wenn ich den augenblicklichen Erfolg meines Strebens nicht als einen sieggekrönten betrachten darf; ich trage die feste Überzeugung in mir, daß, was mit klarem Bewußtsein und mit wohlwollendem Sinne angestrebt wird, seines Erfolges nicht entbehren wird."

In der Epoche von 1844—1853 mehrte sich mit dem Steigen der Bevölkerung die amtliche Tätigkeit. Die Trauungen wurden immer zahlreicher.

Unter ihnen verdient wenigstens eine hervorgehoben zu werden, die Berthold Auerbachs mit Auguste Schreiber am 30. Mai 1847. Nach den Erzählungen meines Vaters hatte meine gute Mutter, die gern ihre Hand zu freundschaftlichen Heiratsvermittlungen bot, die Aufmerksamkeit Moritz Schreibers, eines der angesehensten, edelsten Mitglieder der Breslauer Gemeinde, auf Berthold Auerbach gelenkt und diesen zu einer Reise nach Breslau veranlaßt. Die Trauung ist von Berthold Auerbach in seinen Briefen und von Gustav Freytag in seinen „Lebenserinnerungen" erwähnt und gerühmt worden[1]).

Auch Leichenbegleitungen, Militärvereidigungen, Teilnahme bei Beschneidungen, gelegentlich auch die Aufnahme von Proselytinnen ins Judentum waren so häufig, daß sie Zeit und Kräfte in starker Weise in Anspruch nahmen.

Mit besonderem Nachdruck aber ist eine Tätigkeit zu erwähnen, die Geiger 20 Jahre lang mit großem Eifer und vielem Erfolg übte: der Religionsunterricht. Schon in seiner Bestallung war die Sorge für einen solchen Unterricht aufgeführt. 1842 errichtete das Obervorsteherkollegium eine Religionsschule, konnte aber von der Staatsbehörde weder erlangen, daß die Pflicht, diese zu beschicken, für eine allgemeine erklärt, noch daß dem Vorstand das Recht zur exekutivischen Eintreibung des Schulgeldes gewährt wurde (vgl. oben S. 86). Daher wurde der Versuch bald aufgegeben. Am 7. Mai 1843 eröffnete Geiger eine private Religionsschule[2]) in einem vom Vorstande bewilligten Lokal und mit einer Unterstützung dieser Behörde, die in der Übernahme der Kassenverhältnisse bestand. Seit 1849 oder etwas später wurde die Anstalt als ein Gemeindeinstitut übernommen. Auch hierfür wurde eine staatliche Konzession nachgesucht, doch ist nicht recht ersichtlich, wie sich der Staat dazu stellte.

---

[1]) Briefe Berthold Auerbachs an seinen Vetter Jakob Auerbach, Frankfurt a. M. 1884, I 62 und G. Freytag, Gesammelte Werke, I 133.

[2]) Wichtigere Programmabhandlungen der Religionsschule 1844—1863 sind abgedruckt in N. S. I 309—341. Die obigen Bemerkungen über die Religionsschule beziehen sich auf die gesamte Breslauer Zeit, ich komme daher in dem nächsten Kapitel, das den Schluß der Breslauer Amtszeit schildert, nicht wieder auf diese Anstalt zurück.

Am 10. Mai 1844 schrieb der Magistrat an Geiger, daß er die Regierung gebeten habe, die Konzession für die zu errichtende Religionsschule zu erteilen. Direktoren und Aufseher der städtischen Schulen seien angewiesen, Nachweise der jüdischen Schüler beizubringen, daß und wie sie Religionsunterricht erhielten, ferner seien die Schulen auch auf die neu zu errichtende Anstalt aufmerksam gemacht worden[1]).

Die Religionsschule war in sechs Klassen geteilt: drei für Mädchen und drei für Knaben. Für jene bestand der Unterricht in Übersetzen der Gebete, biblischer Geschichte, verbunden mit Bibelsprüchen und Anfängen der Gottes- und Sittenlehre, Bibelkunde und eigentlichem Religionsunterrichte; für diese in Übersetzen der Gebete, Übersetzen des Pentateuchs, biblischer Geschichte, Anfängen der hebräischen Sprachlehre, fortgesetzter Übung in der hebräischen Sprache, Übersetzen eines prophetischen Buches, jüdischer Geschichte und eigentlichem Religionsunterrichte, mit Hinzufügung der Belegstellen in der Ursprache.

Den Abschluß des Religionsunterrichtes bildete die Konfirmation. Die erste fand am 18. Mai 1844 mit fünfzehn Schülerinnen statt (sie wurde noch als „Entlassung" bezeichnet); die erste wirklich „Konfirmation" genannte Feierlichkeit am 16. Mai 1845 mit drei Knaben und 13 Mädchen. Die Beteiligung der Mädchen war stets eine viel stärkere als die der Knaben, 1850 waren es ausschließlich 24 Mädchen, die Höchstzahl wurde 1851 mit 14 Knaben und 20 Mädchen erreicht, die letzte Konfirmation am 16. Mai 1863 galt 6 Knaben und 15 Mädchen. Welche Bedeutung der Rabbiner diesem Akte beilegte, geht z. B. daraus hervor, daß er im Tagebuche stets die vollen Namen der Zöglinge erwähnte, auch durch Zeichen bemerkte, welche der Schüler oder Schülerinnen später von ihm getraut wurden und welche starben.

Die Konfirmation war für ihn ein Akt der Weihe, er suchte ihn daher mit besonderer Feierlichkeit zu gestalten. Die Kinder erschienen größtenteils zum ersten Male in der Synagoge — die Jugendgottesdienste kannte man zu jener Zeit nicht und Mitnahme von Kindern an den hohen Feiertagen war nicht sehr üblich, gewiß nicht allgemein; für die Mädchen war es das einzige Mal in ihrem Leben, daß sie in der Synagoge zu sprechen hatten, denn selbst das bedeutsame „Ja" bei Trauungen wurde nur äußerst selten in der Synagoge gesprochen. Weihevoller Gesang eröffnete und schloß die Feier; seit den fünfziger Jahren spielte die Orgel. Die Konfirmation war zugleich ein Examen. Es wurde nicht etwa von einem oder einer Auserwählten ein Glaubensbekenntnis abgelegt, sondern auf bestimmte Fragen waren vorher festgesetzte, auswendig gelernte Antworten zu erteilen. Diese wurden jedesmal diktiert, aber nicht etwa nach einem feststehenden Schema, sondern nach freiem Erguß der Rede. So bekamen

---

[1]) Das Schreiben des Magistrats ist abgedruckt in Wilhelm Freunds oben erwähnter Zeitschrift (Schluß des I. Bandes). — Bei dieser Gelegenheit seien aus dem Tagebuch folgende Notizen mitgeteilt, die Schulangelegenheiten betreffen: „1844, 14. Mai, erlangte Zuschrift vom Magistrat über Aufhebung des Zwangs inbetreff des Sabbatschreibens der jüdischen Kinder. — 1849, 15. August, Übertragung des Revisorats über drei jüdische Schulen von Seiten des Magistrats."

Fragen und Antworten trotz des Konventionellen, das natürlich nicht ganz vermieden wurde, doch etwas Unmittelbares, Persönliches, es war trotz alles Vorbereiteten keine Schaustellung mit verteilten Rollen, sondern Fragen und Antworten schienen sich durch lebendige Wechselwirkung im Augenblick zu gestalten. Infolgedessen war der Eindruck, selbst für das Publikum, das gewohnheitsgemäß zu solchen Festen mit großer Lust herbeiströmte, ein immer neuer und mächtiger.

Aber für die Eltern der Konfirmanden und für diese selbst war der Eindruck ein unvergeßlicher. So eifrig auch Fragen und Antworten eingeübt waren, die Kinder fühlten sich im Gotteshause durch den erhabenen Moment wie geweiht, die Eltern betrachteten nicht nur in begreiflichem Stolz ihre festlich gekleideten Sprößlinge und hörten mit Entzücken ihre beredten Worte, sondern waren von dem Bewußtsein erfüllt, daß ihre Kinder durch diesen Akt in würdevollster Weise der väterlichen Religion zugeführt wurden. Die Kinder aber, namentlich die Mädchen, in deren sinnigem Gemüte solche Eindrücke fester haften, als bei den früh in die Lebenswirren geworfenen Knaben, zehrten lange an solchem Moment. Ihnen war der Spruch, den sie auf ihren Lebensweg mitbekamen, der Vers, den der Prediger einzelnen Bevorzugten ins Album schrieb, nicht nur eine liebe Erinnerung, sondern ein Lebensführer; noch als würdige Matronen gedachten sie mit Rührung und Erhebung des Augenblicks, der sie zu Jungfrauen weihte. Daher wurde Geiger auch nicht müde, die Wichtigkeit der Konfirmation zu betonen. Sein letztes Programm schloß er mit einer Mahnung an die Eltern, den Kindern diesen Akt zu bereiten, und beendete die Ausführung mit den Worten: „E i n Lichtgedanke erhellet oft die Pfade eines ganzen Lebens."

Der Konfirmationsunterricht wurde, während bei dem Unterricht in der Religionsschule selbst die Geschlechter, wie oben erwähnt, in verschiedene Klassen verteilt waren, an Knaben und Mädchen zugleich gegeben, ein frühes Beispiel der sogenannten Koedukation. Das war ein ungewohntes und etwas gefahrvolles Unternehmen. Ungewohnt, weil ja die Juden selbst im Gottesdienst eine strenge Scheidung der Geschlechter durchführten, gefahrvoll, weil der gemeinsame Unterricht gerade in d e n Jahren stattfand (Knaben und Mädchen waren zwischen 13 und 15 Jahren alt), in denen die Gefallsucht junger Damen und das Liebesbedürfnis angehender Jünglinge zu keimen beginnt. Trotzdem nahmen wenige an dem Neuen Anstoß, und bedenkliche Folgen zeigten sich nicht. Der Umstand, daß manche halbwüchsige Knaben für eine oder die andere ihrer Gefährtinnen in Liebe erglühten, hatte keine traurigen Wirkungen: Beziehungen für das Leben wurden selten angeknüpft, und wenn wirklich, so schlugen diese meist recht gut aus; die Wirkung war eine heilsame dadurch, daß die Knaben sich besser hielten und gewisse Unarten ließen, daß die Mädchen sich von ihrer besten Seite zu zeigen bestrebt waren und daß alle Zöglinge, von löblichem Wetteifer entbrannt, alles Spielerische ließen und sich dem Gegenstande mit vollem Ernste zuwandten.

Über die Art des Religionsunterrichtes selbst kann ich aus eigener Erinnerung sprechen. Geiger, der nie Pädagogik gehört und nie seminaristische Übungen mitgemacht hatte, war ein geborener Lehrer. Er verstand es, sein

reiches Wissen dem kindlichen Verstand anzupassen. Er legte kein Lehrbuch zugrunde und verbrachte die Zeit nicht mit ödem Diktieren von Paragraphen. Wie in Predigten und Vorträgen die Eltern, so wußte er durch seine lebendige Frische des Unterrichts die Kinder zu fesseln. Er gab seine Darlegungen nicht in kunstreichem Vortrage, sondern wußte die Kinder zur Mitbeteiligung heranzuziehen, durch geschickte Fragen, durch Eingehen auf die Gedankenarbeit der Schüler, aus ihnen die Antworten herauszuholen: wenn er sie damit auch auf seinen Weg lenkte, so wußte er bei den Begabteren die Meinung zu erwecken, sie hätten den klugen Gedanken selbst gehabt. Dadurch erzeugte er aber nicht Überhebung und Gedankenlosigkeit, nicht die Meinung, als sei ihre Aufmerksamkeit nicht mehr nötig, sondern im Gegenteil einen Ansporn zur eifrigen Teilnahme und die Lust, aus dem Munde des verehrten Lehrers ein „sehr gut“ zu erhalten, das bei ihm, der in Lob und Tadel die rechte Mitte hielt, ziemlich selten war. Er war kein Schulfuchs, der später beim Abfragen und Wiederholen des Vorgetragenen das mühsam Eingetrichterte wörtlich zu hören wünschte, sondern zeigte sich dann am meisten befriedigt, wenn er die eigene geistige Anstrengung der Zöglinge bemerkte.

In den ersten Jahren des Religionsunterrichtes widmete er seine Tätigkeit den verschiedensten Gegenständen; nach dem Gewinnen tüchtiger Lehrkräfte lehrte er ausschließlich systematische Religion in der zweiten und ersten Klasse, ein Unterricht, an den sich dann die besondere Konfirmationsvorbereitung anschloß.

Das Schuljahr schloß mit einer öffentlichen Prüfung ab. Bei Gelegenheit dieser Prüfung, an der ein zahlreiches Publikum teilnahm, wurde fast alljährlich ein Programm veröffentlicht, das außer der Prüfungsordnung und den Schulnachrichten auch eine kurze Abhandlung aus der Feder des Direktors enthielt. In diesen Aufsätzen beklagte er die geringen Mittel, die für den Religionsunterricht zur Verfügung standen, die schlechte Vorbildung der Lehrer, die mangelnde Inspektion durch befähigte Männer. Er betonte die Wichtigkeit des Unterrichts im Hebräischen, wenigstens für die Knaben (bei den Mädchen blieb es in Breslau auf Übersetzung der Gebete beschränkt), gestand aber zu, daß die Gebete, die zunächst übersetzt wurden, weder durch Form noch durch Inhalt immer geeignet seien, einen erquickenden Eindruck auf das Gemüt zu machen. Als Grundsätze seines Religionsunterrichtes gab er einmal, nachdem er es als eine erfreuliche Tatsache betrachtet hatte, „daß es im Laufe der Zeit nicht dahin gekommen sei, die Grundgedanken des Judentums so abzuschließen und in so feste Formeln auszuprägen, daß der menschliche Geist in seiner ewigen Fortentwicklung dadurch eingezwängt worden wäre oder sich dagegen hätte auflehnen müssen“, Folgendes an. „Von solchen Glaubenssätzen geht auch mein Unterricht in der Religion aus, und zwar: 1. Von dem Glauben an den einzigen heiligen Gott; 2. von dem Glauben, daß der Mensch eine höhere Würde, einen denkenden Geist, der ihn belebt, eine unsterbliche Seele besitzt, d. h. in dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, und endlich 3. daß ein jeder einzelne Mensch in Verbindung mit allen übrigen zu dem hohen Ziele der Vervollkommnung der Gesamtmenschheit mitzuwirken habe, daß die Menschheit berufen sei, dem

Ideale der gegenseitigen Verbrüderung, der Herrschaft der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens immer entgegenzustreben, was der wahrhafte Gedankenkern des richtig verstandenen Messiasglaubens ist. Aus diesen Sätzen, der Einheit Gottes, der Gottähnlichkeit des Menschen, der Hoffnung auf die in Liebe vereinte Menschheit, welche überall in der heiligen Schrift widerhallen, ergeben sich auf ganz einfache Weise die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen die Mitmenschen; sie sind die unerschütterlichen Grundlagen, welche das ganze Gebäude des religiösen und sittlichen Lebens tragen."

Er warnte davor, im Unterricht die Zeremonien zu bekämpfen, empfahl aber, auf diese einzelnen Gebräuche in den Lehrstunden überhaupt nicht einzugehen. Über die Berücksichtigung der biblischen und jüdischen Geschichte sprach er sich folgendermaßen aus: „Die Liebe zum Glauben, die Achtung vor seinem veredelndem Einflusse muß durch den Nachweis aus der Geschichte seine Nahrung erhalten, und wenn dies in dem Religionsunterrichte selbst geschehen muß, so muß doch auch noch ein Unterricht in der jüdischen Geschichte hinzukommen, welcher diesen Zweck besonders verfolgt neben dem andern, nicht bloß mit der äußeren Geschichte der Juden bekannt zu machen, sondern auch die Überzeugung zu begründen, daß das Judentum überhaupt nicht abgeschlossen ist, sondern als Wahrheit, welche heiligen soll, auch im Entwicklungsgange der Zeit in verschiedener Weise seinen Ausdruck gestaltet hat, als ewig gleiche Lebenskraft seine Geschichte hat, sie soll dem heranwachsenden Geschlechte ein Mittel an die Hand geben, sich die gegenwärtige Spannung zu erklären und zu begreifen, wie bei der vollsten Hochachtung für das Judentum doch so große Verschiedenheit in einzelnen Punkten herrschen kann. Die Geschichte des Judentums muß natürlich ihre breite Grundlage in einer genauen Bekanntschaft mit der Bibel haben; diese ist der unverwüstliche Kern, aus welchem alle verschiedenen Früchte sich heraus erzeugen, und der unerschöpflich weiter befruchtet. Also nicht bloß biblische Geschichte, sondern auch Bibellesen ist ein notwendiger Unterrichtsgegenstand, damit durch Kenntnis von deren Inhalt die ganze religiöse Anschauung die bestimmte Richtung erhalte."

Er mußte im ferneren Verlaufe seiner Tätigkeit den Indifferentismus bekämpfen und wurde nicht müde, die Eltern auf die Notwendigkeit hinzuweisen, die Kinder wirklich von der untersten bis zur obersten Stufe am Unterricht teilnehmen zu lassen. Er scheute sich nicht, auszusprechen, daß die Schule ein Teil des Reformwerks sei. „Sie will die Unterordnung des Sinnlichen unter den freien Geist, nicht die Knechtschaft des Geistes unter leblose Formen, sie will die Würde, nicht die Erniedrigung des Geistes, sie will die sittliche, selbstbewußte Energie, nicht die saftlose Hingebung an Unbegreifliches, sie will den innigen Bund der Seele mit dem göttlichen Geiste, nicht die Schmiegsamkeit unter Satzungen, welche in dem menschlichen Geiste und Herzen ohne allen Anklang sind und nur der Unterwürfigkeit unter ein angebliches Machtgebot, dem verdumpfenden Einfluß der Gewohnheit ihre Dauer verdanken. Auch eine neuerlich vielbeliebte Theorie der Freiheit, wonach eine jede Unvernunft das ungeschmälerte Recht zu ihrer Geltendmachung hat, wenn nur

mehre, und namentlich, wenn recht viele diese Unvernunft teilen, ist mit der Gesinnung, welcher diese Anstalt Entstehung und Leitung verdankt, nicht verträglich. Das volle Recht sieht sie nur auf seiten der durchgebildeten Vernunft, nur d e n Menschen erkennt sie als frei an, der die Einwirkung besserer Einsicht gern aufnimmt und in Liebe sich der Gesamtheit anschließt. Sie erkennt daher auch dem sittlichen freien Staate das Recht wie die Pflicht zu, mit der Macht der ihm innewohnenden Vernunft im kirchlichen Leben die geistige Freiheit zu wahren."

Auch einzelne pädagogische Fragen: Charakterbildung, Selbstgefühl wurden immer im Hinblick auf den eigentlichen Religionsunterricht erörtert und in sehr feiner Weise das schwierige Problem behandelt, ob auch in der Religion der öffentliche Unterricht dem häuslichen vorzuziehen sei. Diese Frage wurde bejaht und die Vorteile des Unterrichts in einer Religions s c h u l e durch folgende Worte begründet: „Das Kind muß frühzeitig das Bewußtsein erlangen, daß die Wahrheiten, welche ihm hier mitgeteilt werden, allgemein gültige sind, daß es durch sie einer großen Gemeinschaft angehört, es muß aus dem kleinen Kreise, in dem es wurzelt, eingereiht werden in die große Gesamtheit derer, die mit ihm Gleiches fühlen. Es muß, wie im Gotteshause, so in der Religionsschule schon neben sich die große Anzahl von jugendlichen Glaubensgenossen sehen, die vielleicht sonst in mannigfacher Verschiedenheit von ihm getrennt sind, mit denen es jedoch durch denselben Glauben eng verbunden ist. Dazu kommen aber noch die großen Vorteile, welche ein gemeinsamer Unterricht ganz besonders in der Religion erzeugt. Die Religion ist nicht bloß ein Zweig des Wissens, der Unterricht in ihr muß eine Erweckung des tiefsten Gefühls, die Anregung des Innersten sein, er ist zugleich die Predigt für das jugendliche Alter. Nur im größeren Kreise vermag die heilsame Wärme sowohl bei dem Lehrer als bei dem Schüler sich zu entbinden; das Wort strömt dann lebendiger, eindringlicher von den Lippen des Lehrers, der Ernst, die Hingebung erzeugt sich nachhaltiger in dem Gemüte des Schülers. Dieser hohe Vorzug kann kaum durch irgendein anderes Mittel ersetzt werden."

An den Orten der späteren Amtstätigkeit, in Frankfurt und Berlin stand Geiger, wie schon an dieser Stelle erwähnt werden soll, keiner Religionsschule vor. Dagegen wurde der Konfirmationsunterricht auch an den genannten beiden Orten erteilt. Aber er glich jenem Breslauer nur äußerlich. Der wesentliche Unterschied bestand teils darin, daß der Lehrer bei aller Jugendlichkeit, die er sich bis zuletzt zu erhalten wußte, doch älter geworden war, teils darin, daß die Konfirmation an den beiden Orten, an denen er in späterer Zeit zu wirken hatte, eben keinen Religionsunterricht zur Grundlage hatte, daß eben n u r ein Konfirmationsunterricht — freilich nicht nur einige Wochen wie in Breslau, sondern einen ganzen Winter oder mehrere hindurch, erteilt wurde. Auch war die Beteiligung an der Konfirmation in Frankfurt und Berlin eine weit geringere als in Breslau, trotz des größeren Umfanges jener Gemeinden; Knaben, die freilich schon in Breslau die Minderzahl gebildet hatten, kamen in Berlin und Frankfurt noch seltener. Der Hauptübelstand aber war, daß Geiger in Frankfurt und Berlin nicht so im Mittelpunkt der Gemeinde stand wie in

Breslau: er war nicht mit der älteren Generation durch gemeinsame Kämpfe verwachsen, kannte die Familien weniger als an dem Orte seiner Breslauer Wirksamkeit und galt auch den jungen Menschen nicht in dem Grade als geistiger Führer, wie den Breslauer Kindern, die schon in frühester Jugend von ihm gehört hatten.

Sein eifrigster Mitarbeiter an der Religionsschule war M. A. Levy.

M. A. Levy, geb. in Altona am 11. März 1817, gest. am 22. Februar 1872, seit Anfang der 40er Jahre in Breslau Lehrer an der Religionsschule und einer höheren Mädchenschule, zuletzt Mitdirigent der ersteren Anstalt und Vorsteher der Bibliothek, war ein ausgezeichneter Lehrer. Obgleich er, von Haus aus mittellos, schwer um seine Existenz kämpfen, Pensionäre halten, Privatunterricht erteilen mußte, wußte er doch seine spärliche Muße einer eifrigen wissenschaftlichen Tätigkeit zu widmen. Er begnügte sich nicht mit Übersetzungen und Lehrbüchern über biblische Geschichte, die in ihrer Art vortrefflich, durch manche Auflagen ihre Brauchbarkeit erwiesen, sondern unternahm schwierige und zeitraubende Studien auf dem Gebiete der jüdischen Epigraphik und Münzkunde, sowie der phönizischen Sprache und Geschichte. Auf diesen engen und schwierigen Gebieten brachte er es zu einer außerordentlichen Kenntnis, die ihm einen bedeutenden Ruf im In- und Ausland verschafften. Er stand mit den hervorragendsten Gelehrten des Auslands in brieflicher und freundschaftlicher Verbindung. In religiöser Beziehung den fortgeschrittensten Ansichten zugetan, fühlte er kein Verlangen, als Kämpfer aufzutreten, und war infolge dieser schlichten Zurückhaltung, obgleich er, sobald sich Gelegenheit bot, seine Anschauung entschieden aussprach, bei Freund und Feind gleich angesehen. Dabei war er ein Mensch tiefen Gemüts. Voll neidloser Anerkennung des Bedeutenden, wenn er sich auch an seinen eigenen Erfolgen naiv erfreute. Von begeisterter Aufnahmefähigkeit für Neues und Schönes. Herzlich teilnehmend an dem Schicksal der Freunde, in aufopfernder Tätigkeit um das Wohl der Seinen bemüht. In dem Jahrzehnte von 1850 an, in der Epoche, als durch die Richtung, die das Fränckelsche Seminar zu nehmen drohte und wirklich nahm, die jungen lerneifrigen Theologen sich von Geiger abwandten und abwenden mußten, war Levy sein hauptsächlicher, fast sein einziger Genosse, der mit verständnisvoller und herzerquickender Teilnahme alle seine Arbeiten begleitete, sie mit kenntnisreichen Ratschlägen förderte. Auch das Levysche Haus blieb mit dem Geigerschen aufs engste verbunden, seitdem Frau Sophie geborene Meyerstein, eine anmutige, kunstbegabte, geistig empfängliche Dame als Hausfrau darin waltete, die durch ihre frische Beweglichkeit und ihre liebevolle Sorgfalt in den Zeiten der schweren Erkrankung von Emilie Geiger und nach ihrem Tode den Gramgebeugten und Vereinsamten zu erheitern, trösten und zu erheben verstand.

Auf das Levysche Haus, so innig der Verkehr auch mit ihm war, beschränkte sich der Umgang des Geigerschen Ehepaars nicht. Unter den ihm nahestehenden Familien, die hier nicht vollzählig aufgezählt werden können, seien nur einige genannt, die den Gatten besonders vertraut waren: Benj. Lasker. Friedländer, Eppenstein, M. I. Caro, L. S. Cohn, Bauer, deren älteste Tochter,

Frau Lina Morgenstern, bis in das höchste Alter die Verehrung für den teuren Lehrer bewahrte; Cassierer, Guttentag, Wollheim, Pringsheim; die Ärzte: Dr. Sachs und Dr. Kaufmann. Besonders zu nennen sind noch Mme. Kempner (meine Patin) und Dr. S. Meyer, der poetisch veranlagte Arzt. Ganz besonders intim gestaltete sich der Verkehr mit den Familien Z. B. Cohn und Leop. Friedenthal: Frau Julie Friedenthal, die Schwägerin des von Geiger einmal als „gediegenen Mannes" bezeichneten Isidor Friedenthal, Stadtrats und Gemeindevorstehers, eine Frau wahrhaften Seelenadels, bewährte sich ihm und den Seinen gegenüber in allen Lagen des Lebens. Zwei alleinstehende Damen: Nanny Köhler, Lehrerin des Französischen, und die allseitig gebildete Amalie Thilo zeigten sich durch ihre Sorglichkeit gegen die Kinder in Zeiten der Abwesenheit der Gattin von rührender Treue.

Unter den jüngeren Männern, die sehr häufig ins Haus kamen, und wenn sie auch nicht spezielle Unterweisung erhielten, das reiche Wissen des Meisters sich zunutze machten, seien außer den früher (siehe oben S. 105, Z. 2 v. u.) genannten hervorgehoben: Ferdinand Cohn, der später berühmt gewordene Botaniker. Ferdinand Cohns Schaffen verfolgte Geiger mit großer Teilnahme, wenn auch die einzelnen Untersuchungen ihm verschlossen blieben. Als während meiner Reise nach Italien das für mich bestimmte Exemplar des ersten Heftes der deutschen Rundschau eintraf, las er den dort abgedruckten Aufsatz Cohns „Botanische Probleme" und schrieb darüber (8. Oktober 1874): „Bei diesen wie bei allen Arbeiten Cohns orientiert der weite, übersichtliche Blick und die Durchsichtigkeit der Darstellung ebenso belehrend, wie angenehm anregend, zugleich erhebt die wissenschaftliche Weihe, die das Ganze durchhaucht." Eine Erwähnung verdienen ferner: David Honigmann, der poetisch angehauchte, für jüdische und allgemeine Angelegenheiten verständnisvolle und tätige Mann, D. Chwolson, der später in Petersburg eine hervorragende Stellung einnahm, ein ausgezeichneter Gelehrter wurde und dem Meister bis in das höchste Alter innige Verehrung weiht, Kantor Deutsch, der mit seiner herrlichen Stimme und seiner zu Herzen gehenden Vortragsweise den Gottesdienst aufs schönste verherrlichte; von jüngeren christlichen Gelehrten der Theologe Schröter, der mit größter Anstrengung den dornenvollen Pfad des Lebens und der Wissenschaft zu gehen hatte. Unter den Älteren seien wenigstens zwei genannt: der gelehrte Nissen und der wackere Kaufmann Joachimssohn, der überall, wo es galt, seine Tatkraft bewies.

In geselligem Verkehre herrschte eine selbst für jene Zeit seltene Einfachheit. Große Gastereien wurden im Hause nicht veranstaltet, aber auch die Teilnahme an derartigen Festen bei anderen, wenn es nicht geradezu durch die nicht rituelle Wirtschaft der meisten verwehrt war, blieb ihm unerwünscht. Man kam meist nach früh eingenommenem Abendbrot zu einem harmlosen Plauderstündchen zusammen, in dem anmutiger Scherz mit ernsten Diskussionen wechselte.

VI. Kapitel.

1854—1863.

Wissenschaftliche Arbeiten. Gebetbuch. Urschrift. Lebensereignisse: Jubiläum, Tod der Gattin. Beginn der jüdischen Zeitschrift. Berufung nach Frankfurt.

Als Goethe und Schiller nach der Voröffentlichung der Xenien von den Gegnern furchtbar angegriffen wurden, gedachte Schiller den heftigen Schmähungen noch heftigere entgegenzuschleudern, wurde aber von Goethe durch die Mahnung zurückgehalten: „Nach dem tollen Wagestück mit den Xenien müssen wir uns großer und merkwürdiger Kunstwerke befleißigen und unsere proteische Natur zur Beschämung aller Gegner in die Gestalten des Edlen und Guten umwandeln". Nach diesem Ausspruche richtete sich auch Geiger.

Die Zeit der kleinen Kampfspiele war vorüber. Nach der Epoche der stillen Aussaat waren die Tage der Ernte gekommen.

Zwei große Werke sind kennzeichnend für jene Zeit: das Gebetbuch und die Urschrift.

Bevor sie besprochen werden, müssen noch kurz einige Arbeiten erwähnt werden, die teils in eine etwas frühere Periode fallen, teils in die Jahre seit 1854. Sie gehören zwei verschiedenen Gruppen an: die eine ist die der mittelalterlich-jüdischen Poesie, die andere bezieht sich auf das Christentum.

Der ersten Abteilung sind zwei selbständig erschienene Schriften zuzurechnen: ein Buch über Juda ha-Levi und ein anderes über spanische und italienische Dichter [1]).

Die Schrift über Juda ha-Levi ist eine der populärsten, wenn nicht die volkstümlichste und verbreitetste unseres Schriftstellers, zugleich die einzige, für die der Verleger auch durch zierliche Ausstattung etwas zu tun versuchte.

---

[1]) Divan des Castiliers Abu'l Hassan Juda ha-Levi nebst Biographie und Anmerkung, Breslau 1851, J. U. Kern. — Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule. Israelitische Volksbibliothek III. Leipzig, Leiner, mit einem hebräischen Anhang. — Die erste Schrift, freilich ohne die Anmerkungen, die zweite ohne den hebräischen Text und mit Auslassung des kleineren Abschnittes über die italienische Schule ist wieder abgedruckt in N. S. III 96—177, 224—251.

Sie ist ferner die erste einer ganzen Reihe, in der der Verfasser sich nicht nur als Literarhistoriker, sondern zugleich als Übersetzer, als poetischer Nachahmer versuchte. Die Studien über Juda ha-Levi und die spanische und italienische Dichterschule des Mittelalters reichen bis in das Jahr 1840 zurück; schon in dem Handexemplar der Auszüge Luzzattos aus dem Divan (Virgo filia Jehudae, Prag 1840) finden sich manche Seiten von Übertragungsversuchen, die teilweise wenig verändert in das elf Jahre spätere Buch übergegangen sind. Diese Übersetzungen bekunden neben einem tiefen Verständnis des Originals auch große Gewandtheit in der Versbehandlung, eine hervorragende Begabung, unter Beibehaltung des ursprünglichen Tones dem modernen Leser jene fremden Dichter verständlich zu machen. Geiger war kein Dichter, aber ein ungemein geschickter Nachdichter, so daß die von ihm mitgeteilten zahlreichen Proben aus Liebes- und Hochzeitsgedichten, Rätselspielen, Klagen, Freundschaftsliedern und religiösen Gesängen einen trefflichen Einblick in die bedeutende Begabung des großen Poeten vergangener Zeiten gewährten. Die mit diesen Proben verbundene Biographie versucht weder ein großes geschichtliches Gemälde, noch eine eindringende psychologische Studie zu geben, sondern bietet im wesentlichen eine knappe, leicht verständliche Umrahmung der zahlreichen Gedichte, obgleich sie auch von den philosophischen Werken des Dichters und seinem ärztlichen Wirken genügende Kunde gibt. Sie gliedert den Stoff in zehn Abschnitte: Einleitendes (Übersicht der Zeitgeschichte), der Jüngling, der Arzt, der Freund, der Mann, Unlust am Dichten, der religiöse Dichter, der Philosoph, der Pilger, die Nachwelt. Das Büchlein hatte, wenn es wohl auch in Einzelheiten Irrtümer aufwies, und wenn einige Übertragungen diejenigen sprachgewaltigerer Übersetzer nicht erreichten, das unbestreitbare und von Urteilsfähigen gern anerkannte Verdienst, die sagenumflossene Gestalt des jüdischen Dichters in die Wirklichkeit zu versetzen und seine herrlichen Poesien zum ersten Male der deutschen Lesewelt zu erschließen.

Von ähnlichem Charakter, aber von geringerer Bedeutung ist die zweite Schrift. Die Persönlichkeiten, um die es sich in ihr handelt, von denen kurze biographische Abrisse unter Mitteilung von Dichtungsproben gegeben werden, sind außer Juda ha-Levi, über den und von dem manches aus der ersten Schrift wiederholt ist, nur zum Teil Männer, deren Namen guten Klang besitzen, z. B. Moses und Abraham ibn Esra und Juda ben Salomo al-Charisi, von welch letzterem einzelne humoristisch-satirische Gedichte mit besonderer Geschicklichkeit verdeutscht sind, teils unbedeutendere Persönlichkeiten, deren Dichtungen bei weitem nicht den Reiz besitzen, wie die früheren. Von den italienischen Dichtern sind besonders Kalonymos ben Kalonymos und Immanuel, der Freund Dantes, gewürdigt, auf welch letzteren Geiger bei späteren Veranlassungen mehrfach hinwies. Diese Publikation ist schon deshalb, weil ihr die rechte Einheitlichkeit mangelt, aber auch wegen des in ihr behandelten Stoffes weniger bedeutsam, als die über Jehuda ha-Levi, doch bleibt sie wertvoll durch die in ihr zum ersten Male mitgeteilten hebräischen Texte. Sie bekundet ferner, in wie hohem Grade dem ernsten Forscher die Liebe zur Poesie eingewurzelt war, und sie bildet endlich eine wichtige Zwischenstufe

zwischen der trefflichen Arbeit über Jehuda ha-Levi und der nicht minder ausgezeichneten über Gabirol.

Die Arbeiten, die sich auf das Christentum beziehen, stehen in einem merkwürdigen Gegensatz gegen spätere, tiefgreifende Untersuchungen. Während es sich in den letzten Lebensjahren unseres Forschers um die Ergründung des Urchristentums, um die Herausbildung der christlichen Lehre aus dem Judentum handelte, waren es in den fünfziger Jahren, in denen das Mittelalter eines der Hauptstudiengebiete war, die Streitigkeiten unter den jüdischen und christlichen Gelehrten des Mittelalters und des Beginns der neuen Zeit, die Abwehr der Juden gegen die an sie gerichteten Aufforderungen, das Christentum anzunehmen, die untersucht und dargelegt wurden. Schon diese gelehrten Arbeiten hatten eine gewisse praktische Tendenz: sie sollten den Lauen innerhalb des Judentums eine Stärkung in ihrem Glauben bereiten, sie sollten den Ungelehrten, die doch gelegentlich in Diskussionen mit Andersgläubigen verwickelt wurden, das Material in die Hand geben, die väterliche Religion zu verteidigen. Die erste derartige Schrift ist die über Leon da Modena[1]). Es ist eine mit einem Nachwort auf den kurz vorher verstorbenen Isaak Samuel Reggio bereicherte Studie über einen hochverdienten Mann, bedeutend besonders dadurch, daß in ihr außer der Biographie eine Anzahl bisher ungedruckter hebräischer Schriften mitgeteilt ist. Was den Forscher zu jenem Gelehrten vergangener Zeiten besonders hinzog, war dessen Kampf gegen den Talmudismus. In unserem Zusammenhang ist der wichtigste Abschnitt des Büchleins der über Leon da Modenas ungedrucktes Werk „Schild und Schwert", etwa 1643, von dem ein belehrender Auszug gegeben wird. Der kühne Bekämpfer des Christentums und seine Angriffe werden zum Schluß mit Lessing verglichen; die Betrachtung endet mit dem merkwürdigen Satze: „Wie schade, daß Lessing unsern Rabbi Juda Arje nicht gekannt, ihn, der nicht bloß in Schwächen wie in der Leidenschaft des Spieles mit ihm sympathisierte, sondern der gleichfalls in Verhüllungen seine Ansichten offenbarte und gefährlich scheinende Wahrheiten mitteilte, indem er sie zum Scheine bekämpfte. Wie Lessing den „Ineptus religiosus" und den Wolfenbüttler Fragmentisten vorgeführt, so hätte er auch unseren Modena aus seinem Dunkel gezogen. Jedoch dieser Mann schrieb rabbinisch; was weiß aber die Welt von rabbinischen Schriften, und was wissen die meisten, welche sich mit rabbinischen Schriften beschäftigen, von der Welt?"

In eine frühere Zeit führt eine Reihe von Aufsätzen eines Breslauer Kalenders[2]), von denen der eine besondere Beachtung verdient[3]). Nach einer Einleitung über den geistigen Zustand der Juden im 16. Jahrhundert, über die Stellung gelehrter und eifervoller Christen zu der jüdischen Religion werden

[1]) Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571—1648) und seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christentume. Von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der Israeliten-Gemeinde zu Breslau. Breslau, Verlag von Joh. Urban Kern, 1856.

[2]) Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch besonders für Israeliten, herausgegeben von M. Breslauer, Breslau 1851 ff.

[3]) Isaak Troki. Ein Apologet des Judentums am Ende des 16. Jahrhunderts, Breslau, J. U. Kern, 1853. Wieder abgedruckt N. S. III 178—241.

die Schriften dreier polnischen Gelehrten, die teils über das Christentum handeln, teils gegen das Judentum gerichtet sind, analysiert. Den hauptsächlichen Inhalt der Arbeit bildet eine ausführliche Angabe des Wesens von Trokis Verteidigung des Judentums gegen diese Angriffe, einer Verteidigung, die dieser als Karäer zumeist vom biblischen Standpunkte aus vorbringt. Mit besonderem Nachdruck wird die Abwehr Trokis gegen die Behauptung behandelt, daß sich im Alten Testamente Anspielungen auf Christus fänden, ferner der kritische Nachweis von einer der Zeit nach Christus angehörenden Entstehung der Evangelien und die Darlegung von Widersprüchen in den christlichen Urschriften.

War in solchen Studien der praktische Zweck nur ein beiläufiger, so sind die in folgendem zu behandelnden Streitschriften, wenn auch durch gelehrte Untersuchungen gestützt, rein praktischer Natur. Die eine führt den Titel: „Über den Austritt aus dem Judentum. Ein aufgefundener Briefwechsel"[1]). Die Veranlassung zu ihr war das Gerücht, daß ein vermögender und angesehener Breslauer Bankier, der übrigens mit der Gemeinde in sehr loser Verbindung, mit dem Rabbiner in gar keiner persönlichen Beziehung stand, zum Christentume übertreten wollte. Er gab als Grund zu diesem Schritte an, daß er innerlich kein Jude sei, daß er daher keinen Beruf zum Martyrium in sich fühle und noch weniger dazu, das Martyrium auf seine Kinder zu übertragen. In seiner Antwort führte Geiger folgendes aus: „Sie sind ein Jude, sobald und solange Sie nur an einen einzigen Gott glauben, Sie sind ein Jude, weil Sie aus dem Judentum Ihre geistige und gemütliche Nahrung bezogen haben, Sie sind kein Christ, weil Sie die Glaubenssätze des Christentums nicht annehmen können, Sie dürfen sich als gewissenhafter Mann mit einer bloßen Formel nicht begnügen, Sie können, da Sie so lange die Weihe des jüdischen Gotteshauses empfunden haben, in einer Kirche nicht Ihre Befriedigung finden. Sie haben infolge der Stellung, die Sie einnehmen, der Achtung, die Sie genießen, niemals ein Martyrium getragen, ja Sie müßten zu stolz sein für sich, solange den ehemaligen Glaubensgenossen nicht volle staatsbürgerliche Gleichheit gewährt wird, durch einen Übertritt Sonderrechte zu erlangen, Sie dürfen aber auch Ihrer Kinder wegen diesen Schritt nicht tuen, weil Sie ihnen durch diese Verleugnung einer großen Vergangenheit ein schlechtes Beispiel geben."

Diese begeisterte, aus dem Herzen strömende Mahnung ging nicht zu Herzen, vielmehr wurde der Übertritt vollzogen. Auf die Schrift antwortete ein Herr M. Maaß in zwei Gesprächen; sie gaben Geiger Veranlassung zu einer zweiten Schrift: „Über den Austritt aus dem Judentume. Offenes Sendschreiben an Herrn M. Maaß, Breslau, J. U. Kern, 1858."

Der Verfasser jener Gespräche hatte das Wesen des Judentums in den Zeremonialgebräuchen gesehen, ihm gegenüber führt das Sendschreiben aus, daß vielmehr der reine Gottesglaube der eigentliche Kern des Judentums sei. Entgegen der Meinung des protestantischen Theologen, daß alle Ausdrücke und Ansichten über die Entwicklungsfähigkeit des Judentums dem Protestantismus

---

[1]) Leipzig, O. Wigand, 1858. Diese wie die folgende Schrift ist wiedergedruckt in N. S. I 230—282.

entlehnt seien, führt der Verfasser aus, daß wenn, wie selbstverständlich, den modernen Theologen aller Richtungen manche Ausdrücke gemeinsam seien, die Entwicklungsidee die Geschichte des Judentums durchziehe, daß nach Loslösung der Gebräuche nicht „ein abstrakter Deismus" allein übrig bleibe, sondern daß der Grundgedanke des Judentumes ein wesentlich anderer sei. Diese Ausführung gipfelt in den Worten: „Das Judentum erkennt in dem Menschen das einzige unter den Geschöpfen, dem der ‚Gottesgeist von oben eingehaucht', der ‚im Ebenbilde Gottes' geschaffen ist, dem es verliehen ist, in den Urquell, aus dem er geflossen, sich zu versenken, Gott zu ahnen und zu erfassen, der den Zug nach oben, nach seiner geistigen Heimatstätte in sich empfindet, daher diesen heiligen Gott, den er ahnt und mit dem er sich verwandt fühlt, zu verehren in Liebe und Demut, der das Streben in sich hat, durch Vernunft und freien Willen, als die ihn begnadenden Gottesgeschenke, sich zu vervollkommnen, ‚sich zu heiligen und Gott nachzueifern', der dies trotz dem irdischen Körper vermag, wenn er auch vielfach abirrt; ihm ist es geboten, den Körper dem Geiste untertan zu machen, ohne ihn abzutöten, in dem Geiste das Ewige, in dem Körper das Vergängliche zu schauen, daher im Strudel des Irdischen sorgfältig die Mittel anzuwenden, damit er seine Reinheit sich erhalte und sich immer mehr zu ihr heranringe, seines Geistes und seines Verhältnisses zu Gott immer mehr innewerde, den Verführungen der ungläubigen Welt gegenüber sich Schranken setze. Dem Menschen allein, als einem Geiste aus Gottes Geiste, ist es auch gegeben, daß er, überwindend die träge Selbstsucht des Körpers, den Zug fühlt, sich zu verbinden nicht bloß mit dem Gottesgeiste über ihm, sondern auch mit den ihm gleichstehenden Geistern, der Mensch fühlt sich als ein einzelnes Glied der Menschheit. In ihr und für sie zu leben, sie in Liebe zu umfassen und zu fördern, ‚den Nächsten lieben wie sich selbst', erkennt er als seine Aufgabe, in der Vervollkommnung der ganzen Menschheit, daß sie insgesamt den einzigen Gott verehrt, in Frieden und Liebe umschlungen ist, erblickt das Judentum das Heil der Zukunft, was dann als die Zeit des Messias und der Gottesherrschaft bezeichnet wurde."

Der Verfasser führte sodann aus, daß die von dem Christentum gepredigte Nächstenliebe schon eine von dem Judentum mit aller Entschiedenheit geforderte wie geübte Tugend sei, und weist die Hohlheit der Behauptung des Gegners von der vollzogenen bürgerlichen und sozialen Gleichheit der Juden zurück. Dagegen nimmt er für die Juden mit großer Entschiedenheit das Recht in Anspruch, sich als Deutsche zu fühlen, weil sie an deutscher Geistesentwicklung mitgearbeitet haben, leugnet daher, daß der Jude erst durch den ohne Überzeugung vollzogenen Übertritt Deutscher werde, und kommt endlich zu dem Schlusse: „Der Jude, dem Wahrheit und Recht, Ehre und Gewissen kein leerer Schall sind, darf nicht ausscheiden, er müßte denn von der Gottheit Jesu, der Dreieinigkeit, in seinem tiefsten Innern nach der Kirchenlehre überzeugt sein. Oder es sollte der Mann der Wissenschaft damit in seine Laufbahn eintreten, daß er seine Erstgeburt um ein Linsengericht verkauft, die Wahrheit um eine Stelle vertrödelt? Es sollte der zu bürgerlichem Ansehen gelangte Mann damit seine Ehre steigern, wenn er seine Ehrenhaftigkeit drangibt? Es sollten Väter

und Mütter berechtigt sein, während sie selbst im Judentume verharren und damit bekennen, daß sie keine christliche Überzeugung haben, dennoch berechtigt sein, ihre Kinder überzuführen, um ihnen Bequemlichkeiten zu verschaffen, ohne daß das Gewissen ihnen schlüge ob des Leichtsinns, des sie sich selbst zeihen? Oder es sollte der Reiche seine Kinder für zu gut halten, den langen Kampf, der dem Ende sich naht, den Kampf für Wahrheit und Recht, fortzuführen, sollte sie für zu gut halten, biedere, wackere, wenn auch unbemittelte Juden zu sein, er sollte glauben dürfen, es ehre den Sohn und die Tochter mehr, wenn sie sich losreißen von ihrem Geschlechte um äußeren Glanzes willen? Er sollte glauben, damit das Heil, das sittliche Wohl dieser Kinder zu verbürgen? Dahin wird das Judentum nicht kommen. Wozu der Druck nicht geführt, dazu wird auch die gleißnerische Rede nicht führen, und was der Fanatismus nicht vermocht hat, das wird auch die schlaffe Mattherzigkeit nicht bewirken!"

Nach diesen Arbeiten ist das „Gebetbuch" und die „Urschrift" zu würdigen.

Die mancherlei kleinen Reformen, die seit 1842 im Gottesdienste eingeführt wurden (vgl. S. 120 ff.), drängten zu einer Fixierung. Schon in der Schrift „Der Hamburger Tempelstreit"[1]) war ausgeführt worden, daß die Erwähnung der Opfer keinen Sinn mehr im modernen Gebete hätte, daß der übliche Gottesdienst, erst im Laufe des Mittelalters entstanden, infolgedessen keine autoritative Bedeutung für die Gegenwart hätte, daß namentlich im 11. und 12. Jahrhundert die Pijjutim, Gesänge spanischer, französischer, italienischer und deutscher Dichter hinzugekommen seien, und daß diese, obwohl von Karo und Isserles durchaus nicht für notwendig erklärt, zur allgemeinen Übung gelangt seien; sie seien indessen schwer verständlich und überlasteten daher sowohl durch Sprache als durch Inhalt den Gottesdienst ungemein. Die in dieser Schrift, auf Grund der Anschauungen, wie sie sich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts durchgebildet hatten, aufgestellten Forderungen waren: 1. Wohlklingende Sprache der Gebete, 2. Verkürzung des Gottesdienstes (besonders durch Vermeidung der vielfachen Wiederholungen), 3. Verständlichkeit der Gebete. Die Reformvorschläge, die sich an solche Grundsätze knüpften, wurden nun 1849 in einer besonderen Schrift[2]) weitergeführt, sie wurden indessen zunächst nur den Mitgliedern der Breslauer Gemeinde mitgeteilt, 1861 auch weitern Kreisen übergeben, nachdem sie größtenteils im Gebetbuch von 1854 durchgeführt worden waren.

Der Inhalt dieser Schrift läßt sich etwa so zusammenfassen: Die Änderungen müssen derartige sein, daß sie der modernen Anschauung genügen. Das erste, was einer Veränderung bedarf, seien die Worte, die die Stellung Israels zur Menschheit betreffen. Man dürfe daher wohl die Beziehung Gottes zu Israel

---

[1]) Der Hamburger Tempelstreit, eine Zeitfrage. Breslau 1842, F. E. C. Leukart. Wiedergedruckt N. S. I. 113—196.

[2]) Grundzüge und Plan zu einem neuen Gebetbuche. Breslau, Leopold Freund, 1849. — Notwendigkeit und Maß einer Reform des jüdischen Gottesdienstes. Ein Wort zur Verständigung. Breslau 1861. Julius Hainauer. Wiedergedruckt N. S. I. 202—229.

anerkennen, aber nicht eine Verletzung von anderen Nationen aussprechen, man könne daher wohl sagen: „Du hast uns berufen zu Deiner heiligen Lehre“, nicht aber: „Du hast uns auserwählt aus allen Völkern, Du hast uns erhoben über alle Sprachen“. Ebenso müßte alles das entfernt werden, was von Israel als Volk handele, da es eben kein Volk mehr sei. Die Anspielungen auf Haman und Amalek hätten für uns keine Bedeutung mehr, die Leiden des Mittelalters dürften kein Gegenstand des Gebetes sein. Alles Sinnliche müsse entfernt werden, sowohl die Ausdrücke: leibliche Auferstehung, wie die Bemerkungen über göttlichen Haushalt und Ähnliches. Was die Sprache betreffe, so müßten nicht nur die mittelalterlichen Pijjutim als unvermögend erklärt werden, wahrhaft religiöse Gefühle zu erwecken, sondern auch andere Gesänge, weil sie voll unnatürlichen Redeschmuckes seien und unendliche Wiederholungen desselben Begriffs enthielten. Drei Beispiele für das letztere werden angeführt: „Gott, der durch sein Wort die Abende werden läßt, mit Weisheit die Pforten öffnet, mit Vernunft die Zeiten ändert, die Zeitabschnitte wechselt, die Sterne in ihrem Wachen am Firmamente ordnet nach seinem Willen, Tag und Nacht schafft, das Licht vor der Finsternis, die Finsternis vor dem Lichte hinwegwälzt, den Tag dahinziehen, die Nacht erscheinen läßt, zwischen Tag und Nacht die Grenze zieht“, ferner „es ist Wahrheit, feststehend, begründet, beständig, gerecht, treu, lieb, wert, lieblich, angenehm, furchtbar, mächtig, wohlgeordnet, annehmlich, gut und schön dieses Wort für uns“, oder „es steige auf, komme, nahe heran, werde sichtbar, wohlwollend aufgenommen, gehört, gedacht, in Erinnerung gebracht, das Andenken und die Erinnerung an uns . . . vor Dir zur Rettung, zum Guten, zu Gunst, Gnade, Barmherzigkeit, Leben und Frieden an diesem Tag.“

Wenn auch Derartiges geändert werden müsse, so könne recht wohl für den öffentlichen Gottesdienst die hebräische Sprache beibehalten werden, während für den Privatgottesdienst die deutsche vorzuziehen sei. Nur freilich müsse auch für den öffentlichen eine wesentliche Verkürzung eintreten und das Deutsche eine ebenbürtige Stellung neben der Ursprache erhalten. Für den Sabbat und für die Festtage wird folgendes empfohlen: „auf ein kurzes Schacharit, das durchschnitten ist von einigen stillen deutschen Gebeten, das Vorlesen aus der Thora; einem deutschen Prophetenabschnitt, den deutschen Gebeten für Gemeinde, Obrigkeit und Kasualfälle würden einige wenige deutsche Gebete und Gesänge folgen; die Predigt, ein deutscher Gesang und ein deutsches Gebet schließen sich an und das abgekürzte hebräische Mussaf, gleichfalls versehen mit einem stillen deutschen Gebete, schließt den Gottesdienst“.

Hauptsächlich müßten die Wiederholungen desselben Gebetes vermieden werden: daß man das stille Gebet noch einmal laut durch den Vorbeter sprechen lasse, daß von den zur Thora Aufgerufenen derselbe Spruch bis achtmal hintereinander gesagt werde, daß das eine Sündenbekenntnis am Versöhnungstage neunmal, das andere sogar elfmal an einem und demselben Tage gesprochen werde, ferner daß große Stücke aus der Bibel, so schön sie auch an sich seien, in den Gottesdienst aufgenommen werden, z. B. acht große Psalmen für Sabbat- und Festtage, dann noch einmal sechs große Psalmen und endlich ausführliche

Stellen aus der Chronik, Nehemia und Pentateuch. Das alles müsse die Andacht vernichten, statt sie zu erzeugen oder zu vermehren. Auch die Vorlesung aus der Thora, die nur ermüdend sei, müsse beschränkt werden. Was die Form betreffe, so seien zwischen die Gebete und die Ansprachen des Rabbiners kunstgemäße Chorgesänge und Gemeinderezitationen einzuschieben, in der Verteilung dieser beiden letzteren müsse die rechte Mitte getroffen werden. Die besondere Auszeichnung des Montag- und Donnerstag-Gottesdienstes, die für Palästina berechtigt war, sei aufzugeben, ebenso die Feier des Neumondtages, dessen Festsetzung fraglich und dessen Bedeutung für die Gegenwart vollkommen geschwunden sei. Auch die vielen Fast- und Bußtage müßten wegfallen. Der Sabbatgottesdienst sei beizubehalten, aber die besondere Thoravorlesung am Nachmittage müsse ersetzt werden durch eine deutsche Feierlichkeit. Einzelne ausgezeichnete Sabbate, die in Palästina an Lokal- und Zeitereignisse anknüpften, hätten für uns ihre Bedeutung verloren. Der achte Tag des Pesach und der neunte Tag des Hüttenfestes besäßen keine Berechtigung. Dagegen wird für den Versöhnungstag durchaus dem alten Gebrauch das Wort geredet, von morgens bis abends einen ununterbrochenen Gottesdienst zu halten. Sehr merkwürdig ist dann folgende Stelle: „Ein etwa alle vier Wochen stattfindender feierlicher Sonntagsgottesdienst wird den Zweck erreichen, einem großen Teil der Gemeinde wieder die Gelegenheit zu gemeinschaftlicher Andacht zu verschaffen, ohne daß damit in die Rechte des Sabbat eingegriffen würde. Man treibe die Scheu vor der Nachgiebigkeit gegen andere Konfessionen, die darin gesucht werden könnte, nicht zu weit! Ich ehre diese Scheu, wenn sie der leeren Nachahmungssucht, der Bettelei vor fremden Türen entgegentritt; aber wenn man einmal in allen Lebensbeziehungen der allgemeinen Sitte nachgegeben hat, dann brüste man sich gerade nicht in dem einen Punkte, der freilich weder den Gewinn noch das Vergnügen, aber die religiöse Nahrung so vieler betrifft, mit einem Beharren bei seiner Eigentümlichkeit."

Nach diesen Grundsätzen wurde das Gebetbuch [1]) eingerichtet.

Es war in keiner Weise das erste Gebetbuch, das eine deutsche Übersetzung brachte. Schon sehr früh waren vielmehr in Deutschland Bemühungen offenbar geworden, deutsche Übersetzungen der Gebete zu veröffentlichen. Isaak Euchel hatte wohl zuerst das Bedürfnis gefühlt, den des Hebräischen Unkundigen einen deutschen Führer in die Hand zu geben (1787, II. Aufl. 1799) und zwar mit deutschem Druck, während David Friedländer für seine „Gebete der Juden auf das ganze Jahr" hebräische Lettern gewählt hatte. Auf diese Versuche waren dann die Berliner am Anfang des 19. Jahrhunderts gefolgt, denen sich, wie früher erwähnt, Johlson mit seinem „deutschen Gesangbuch für Israeliten" angeschlossen hatte. Solche Versuche wiederholten sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ziemlich häufig; ein recht ungelenkes Werk von

---

[1]) Seder tefilloh dewar jaum bejaumau. Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahr, mit Einschluß der Sabbate und sämtlicher Feier- und Festtage. Geordnet und mit einer neuen deutschen Bearbeitung versehen. Breslau. Julius Hainauer 1854.

Beer-Ballin: „Gebete der Israeliten für das ganze Jahr 1818“ verdient nur wegen seiner frühen Entstehung eine kurze Erwähnung.

Aber auch die Herausgeber der alten Machsorim, z. B. Heidenheim (1800), erkannten die Notwendigkeit, dem hebräischen Text eine deutsche Übersetzung beizugeben, freilich ist diese, z. B. die in dem Sulzbacher Gebetbuch 1826, natürlich mit hebräischen Buchstaben, höchst undeutsch.

Der Unterschied des neuen Unternehmens von den früheren ist trotzdem sehr bedeutend. Vergleicht man es z. B. mit dem wenig früheren „vollständigen Gebetbuch der Israeliten für das ganze Jahr, übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von H. Arnheim, Glogau 1839“, so bemerkt man folgendes: Arnheim gab zuerst das Morgengebet und wiederholt bei Sabbat- und Festtagen die Stücke nicht mehr, die dem gewöhnlichen Morgengebet entsprachen, sondern fügte unter besonderen Aufschriften nur das den einzelnen Tagen Eigentümliche hinzu; Geiger gab für jedes Fest dieselben Gebete, wenn er auch gelegentlich Verweisungen auf das schon Gedruckte gab. Arnheim fügte auch einzelne häusliche Gebete bei oder solche für Trauung, Beschneidung, Tischgebet, Schlafengehen, Gebete auf dem Begräbnisplatz, Geiger beschränkte sich auf den öffentlichen Gottesdienst; Arnheim gab den hebräischen Text auf der linken, die deutsche Übersetzung auf der rechten Seite, Geiger räumte den oberen Teil der Seite dem Hebräischen, den unteren dem Deutschen ein. Das war überhaupt bei der neuen Erscheinung das Eigentümliche, daß die Seiten, wie in den hebräischen Büchern von rechts nach links, nicht wie bei den deutschen und hebräischen Gebetbüchern, z. B. dem Hamburger von 1819 und 1841 von links nach rechts gehen.

Das wahrhaft Neue an dem Breslauer Gebetbuch besteht ferner darin, daß es das erste Gebetbuch zum wirklichen Gebrauch in der Synagoge war. Alle anderen Reformrabbiner, die vorher Gebete in deutscher Form veröffentlicht hatten, hatten im wesentlichen den Gebrauch eines solchen Buches bei dem häuslichen Gebet im Auge gehabt oder sie hatten nur geplant, daß ihr Werk neben den üblichen alten Machsorim gebraucht werden solle. Selbst der Württembergische Kirchenrat Maier betonte trotz des Titels, den er seinem Werke gab, „Israelitisches Gebet- und Andachtsbuch zum Gebrauche bei der häuslichen und öffentlichen Gottesverehrung“ Stuttgart 1848, daß er weder im Auftrage der Kirchenbehörde, noch als Mitglied dieser Behörde, sondern nur in der Eigenschaft als Geistlicher geschrieben habe, „der einem Mangel abzuhelfen wünscht, welcher sich ihm in seiner amtlichen Tätigkeit vielfach gezeigt hatte“. Er wollte nicht das alte, bisherige Gebetbuch verdrängen und bekannte ausdrücklich: „nicht jenen, welche ein Gebetbuch haben, aus dem sie sich erbauen, soll es genommen, sondern denen, welche keines haben, soll ein solches gegeben werden“, es war daher in erster Linie zur häuslichen Andacht, beim öffentlichen Gottesdienst dagegen nur zum Gebrauch neben dem gewöhnlichen Gebetbuch bestimmt. Im Gegensatz dazu ist das Geigersche Werk im Auftrag der Gemeinde gearbeitet und sollte eben als einziger Führer für die Andächtigen dienen.

Vielleicht hätte die Anordnung praktischer sein können; so empfindet man störend, daß in dem deutschen Text nicht wenigstens das Anfangswort des

hebräischen Abschnitts angegeben wird, wie eine solche Angabe sich z. B. in dem Hamburger Reformgebetbuch findet, und daß vor allen Dingen die einmal übersetzten Stücke nicht wiederholt werden, ohne daß eine Verweisung auf die Stelle geboten wird, wo sich die Übersetzung findet.

Bei der Auswahl der Gebete waren die Grundsätze streng durchgeführt, von denen bereits früher die Rede war. Infolgedessen trat die Klage über die verlorene volkstümliche Selbständigkeit Israels, die Bitte um Sammlung der Zerstreuten in Palästina, um Herstellung des Priester- und Opferdienstes in den Hintergrund. Die Messiashoffnung galt mehr der Zeit der allgemeinen Herrschaft der Gottesidee, als der Zeit der Erhebung des Volkes Israel.

Es ist natürlich sehr schwer, wenn nicht unmöglich, durch einzelne Proben eine Vorstellung vom Ganzen zu geben, daher sei nur auf einzelnes Wenige verwiesen.

Zionlied.

(Nach Juda ha - Levi).

Willst, Zion, Du nicht auch entbieten
Den Flüchtigen den Gruß und Frieden,
Der Herde Rest, die weit versprengt
Und Dein in warmer Liebe denkt?

Auch ich, der Sehnsucht Fessel tragend,
Um Deinen Fall mit Tränen klagend —
Ach, strömten sie auf Deine Höh'n —,
Auch ich will Heil für Dich erflehn.

Ob Deines Elends gleich ich Eulen,
Die an den Trümmern klagend heulen;
Träum' ich, daß Du erreicht Dein Ziel,
Dann tönt's in mir wie Saitenspiel.

Wo Jakob wandernd einst gewallet,
Der Engel Grüße ihm erschallet,
Wo Gottes Liebe dauernd weilt,
Dahin mein sehnend Herz enteilt; —

Wo Deine Tore Gott gegründet,
Des Himmels Pforte ein sich mündet.
Der Sonne Schein erhellt Dich nicht,
Dir leuchtet Gottes Angesicht.

Einleitungsgesang zu dem Abendgottesdienst (Adon olam):

Bevor ein Wesen war erstanden,
Warst Du, o Gott, allein;
Dein Schöpferwort, Allmächtiger,
Das rief die Welt zum Sein.
Vergeht auch alles und erschlafft,
Du bleibst in Deiner Gotteskraft.

Du warst, Du bist, wirst sein, Du herrschest
In Deinem ewigen Reich,
Bist ohne Anfang, ohne Ende,
Bist einzig, Nichts Dir gleich,
Bist mein Erlöser, meine Macht,
Mein Trost, mein Licht in Schmerzensnacht:

Bist mein Panier, Kelch meines Heiles,
Bist meine Zuversicht;
Im Wachen so wie auch im Schlafe
Bist Du mein Seelenlicht,
Ich traue Leib und Seele Dir,
Du wahrest sie, Du gibst sie mir;

Du wahrst sie mir im Leben,
Gott ist mit mir, ich zage nicht,
Erhältst den Geist auch nach dem Tode,
Gott ist mit mir, ich zage nicht!

Die Hauptarbeit indessen bestand nicht in einzelnen Gesängen und nicht in einzelnen Gebeten, die von dem Rabbiner zu sprechen waren, sondern in dem deutschen Texte, der dem Hebräischen hinzugefügt wurde. Hier ist häufig von einer Übersetzung gar nicht die Rede, sondern es handelt sich darum, den allgemeinen Gedanken des hebräischen Textes in geschmackvoller deutscher Form wiederzugeben. Dabei mußten vor allen Dingen die beiden Punkte beobachtet werden, die in der theoretischen Schrift hervorgehoben worden waren: die störenden Wiederholungen wurden gestrichen und alles sinnliche von Gott Ausgesagte, die sogenannten Anthropomorphismen wurden entfernt.

Es mag genügen, hier die charakteristischste, eine Umformung des großen Sündenbekenntnisses am Versöhnungstage versuchende Stelle wiederzugeben: ,,Und zum zweiten Male will ich vor Deinem Angesichte, mein Gott und Vater, mein Herz und meinen Wandel untersuchen. Schon am Abende habe ich einen Blick in mich geworfen und manches reuige Bekenntnis vor Dir abgelegt; aber noch bin ich nicht ruhig, bis ich alles vor Dir ausgesprochen habe, was mich belastet. Ich will w a h r vor Dir erscheinen, ohne zu verschweigen und zu beschönigen, und wenn auch da manches Widrige hervortritt, das ich selbst mit Beschämung erblicken muß, so ist es besser, daß ich beschämt vor Dir stehe, als daß ich sündlich lügen sollte. Ja, ich will wahr sein! Wie oft aber bin ich es nicht gewesen in meinem Leben! Ich habe den Irrtum in mir fortwuchern lassen, weil er mir geschmeichelt hat, weil er mir bequem war, und habe es an dem ernsten Streben fehlen lassen, mich eines Bessern zu belehren. Und nicht selten habe ich auch wissentlich und absichtlich der Lüge gefröhnt, habe die Wahrheit verletzt, die mir von Dir verliehene Sprache entweiht, indem ich sie nicht zum Ausdruck, nein, zur Entstellung meiner Gedanken und Empfindungen angewendet habe. Ich fühle es, wie ich mich dadurch entwürdigt habe, ich habe die Einheit in meinem Innern gestört, ich war anders mit dem Munde als im Herzen und habe meine Lippe entweiht durch Worte, die in meiner Brust keinen Widerklang gefunden. Mein zeitlicher Vorteil hat mich bestimmt, trüge-

rische, falsche, gleißnerische Reden zu gebrauchen, und ich habe nicht bedacht, daß ich mich dadurch mir selbst, meinem besseren Triebe und Dir, mein Gott, entfremde. Vielleicht habe ich auch die Beteuerung einer solchen falschen Aussage nicht gescheut, vielleicht — o, mein Gott, ich erschrecke bei dem Gedanken — gar Deinen Namen mißbraucht, Dich zum Zeugen meiner unwahren Behauptung angerufen, Dich, den Heiligen, Reinen, Allwissenden! Ach, wie darf ich das Auge vor Dir aufschlagen? Ich habe den Menschen geschmeichelt, um mich in ihre Gunst einzuschleichen, habe die Einfalt des Herzens mit listiger Klugheit vertauscht, habe Gesinnungen erheuchelt, um mich mit einem Glanz der Frömmigkeit zu umgeben, während mein Herz leer von ihr blieb. Ja, mein Herz fühlt sich so leer, wenn ich mich ernstlich prüfe, der äußere Schein schwindet, der Glanz erbleicht, und ich stehe nackt vor Dir. Ach verlaß mich nicht, Dein hülfesuchendes Kind! Ich will von nun an wahr und offen vor Dir wandeln, will der Versuchung zur Unwahrheit ausweichen. Was ich bis jetzt scheinen wollte, das will ich von jetzt an mich bestreben zu werden und zu sein. Gib Du mir Kraft dazu, daß ich den vielen Verlockungen des Lebens entgehen kann, daß ich aufrichtig und gerade mit den Menschen verkehre, daß der Friede meines Herzens und Dein Beifall mir höher stehe als aller Gewinn und alle menschliche falsche Ehre! Laß aus der Träne, die in mein Auge sich drängt, eine reiche Saat der Besserung aufgehn, und schärfe Du immer meinen Blick, auf daß ich nicht wieder verfalle in den Fehler, zu bemänteln und zu verschleiern! Du bestärkst ja so gern in jeder guten Regung; o stärke, kräftige auch mich, daß ich im frohen Aufblicke zu Dir mein Antlitz nicht zu verhüllen brauche! Amen!"

Wenn auch diese Mitteilung von Proben nicht imstande ist, einen ganz vollständigen Begriff der eigenen Arbeit Geigers zu geben, so gewährt sie vielleicht doch eine ungefähre Vorstellung der geschmackvollen Art seiner Verdeutschung. Was nun den Inhalt gegenüber den alten Gebetbüchern betrifft, so bietet er die Hauptgebete alle und läßt nur die oben bezeichneten Pijjutim aus. Was z. B. das Abendgebet zu Neujahr betrifft, so entspricht dies in den Hauptstücken durchaus der alten Form. Der Auslassungen sind im Grunde recht wenige, und sie passen sich alle den oben erwähnten Grundsätzen an. So wird Gebetbuch S. 265, nach den Worten „der uns Wunder getan hat an Pharao" das Wort „und Rache" ausgelassen, S. 266 nach „Israel" das Wort „Jerusalem" getilgt, S. 269 nach der Stelle „die auf Dich hoffen" die Phrase gestrichen „Freude für Dein Land und Wonne für Deine Stadt". S. 273 in der Schlußstelle des Siebengebets werden folgende Sätze ausgelassen: „Tue es um Deines Namens, um Deiner Rechte, um Deiner Heiligkeit, um Deiner Lehre willen" und „mag es Dir wohlgefällig sein, Ewiger unser Gott und Gott unserer Väter, daß erbauet werde das Heiligtum bald in unseren Tagen und laß uns an Deiner Lehre unseren Teil haben, dort wollen wir Dir dienen in Ehrfurcht, wie in jenen Tagen der Vorwelt und in den Jahren der ältesten Zeit". Auch bei dem Kiddusch wurden zwei Stellen, die die Auserwähltheit betonen, entfernt. Gegen Schluß des Gottesdienstes ist eine wesentliche Änderung. Während es ursprünglich hieß, „daß er uns nicht hat gemacht wie die Völker

der Erde und uns nicht gleichgestellt den Geschlechtern des Erdbodens, daß er unser Teil nicht gleichgemacht dem ihren und unser Loos dem ihrer Scharen", wurde bei Geiger eine neue hebräische Stelle eingefügt, die zu deutsch lautet: „Er hat unseren Vätern sich offenbart, seinen Willen ihnen kundgetan, den ewigen Bund mit ihnen geschlossen, uns aber als Erbe die heilige Lehre gegeben." In demselben Schlußgebete war dann auch die Stelle gestrichen „daß Du wegräumtest die Götzen von der Erde und alle die eigenen Wahngebilde gänzlich entferntest".

Vergleicht man die Gebete am Morgen des Neujahrstages mit denen in den alten Sammlungen, so erkennt man hauptsächlich, abgesehen von Auslassungen innerhalb der einzelnen Stücke, bei denen dieselben Gründe obwalten wie bei dem Abendgebete, das Prinzip der Verkürzung. So sind, um auch hier nur einzelne Beispiele hervorzuheben, S. 283 nach Nr. 2 vier Seiten, die eine ausführliche Darlegung des „Königtums" Gottes enthalten, ausgelassen. S. 285 von „Kodausch" ein etwa zwei Seiten langes alphabetisches Gedicht, ebenso nach S. 296; die großen Segenssprüche und Sündenbekenntnisse am Schluß des Morgengebetes sind von 35 auf 10 Seiten zusammengestrichen.

Auf dieselben Fragen, die im Gebetbuch behandelt waren, kam Geiger noch zweimal zurück [1]). In der ersten Schrift sind wesentlich die bereits früher erörterten Gedanken zum Ausdruck gekommen. Neu oder wenigstens weiter ausgeführt als früher sind hauptsächlich drei Punkte. Der erste ist der Gedanke, daß Abraham nicht dadurch groß war, daß er das Opfer an Isak zu vollziehen sich bereit zeigte, sondern dadurch, daß er sich entschloß, es n i c h t zu tun; woraus die Folgerung gezogen wurde, daß alle die Stellen gestrichen werden müssen, in denen jene Bereitwilligkeit Abrahams gerühmt wird. Zweitens, daß alle Erwähnungen des Opferdienstes fallen müßten, weil sie jede Bedeutung eingebüßt hätten. Drittens, daß Jerusalem nur als der ehemalige heilige Ort erwähnt werden dürfe, nicht aber als der, nach dem das gegenwärtige Geschlecht sich sehne. Es hieß wörtlich: „Jerusalem ist uns ein Gedanke, keine räumlich begrenzte Stätte. Wo der Wortsinn der Gebete jedoch das Mißverständnis aufkommen läßt, daß dem Orte unsere Huldigung gelten könne, da muß ein solches beseitigt werden".

Die zweite Schrift gibt einen ausführlichen Plan über den Inhalt des Gebetbuches und einzelne Begründungen, die vielfach, wenn auch nicht in den Worten, den früheren Arbeiten entsprechen. Besonders eingehend wird, mit sehr gelehrten Bemerkungen, die Frage der vier „ausgezeichneten" Sabbate behandelt und die Ungehörigkeit dargetan, Gebete für Tau und Regen, die für Palästina eine Berechtigung gehabt hätten, auf unser nordisches Klima zu übertragen.

Nur kurz mag hier noch auf eine dritte größere Arbeit hingewiesen werden, die aus dem 7. Jahrgang der Zeitschrift gleichfalls separat gedruckt wurde

---

[1]) Unser Gottesdienst. Eine Frage, die dringend Lösung verlangt. Breslau 1868. Schlettersche Buchhandlung.

Plan zu einem neuen Gebetbuche nebst Begründungen. Breslau 1870. Schlettersche Buchhandlung.

Beide Abhandlungen waren auch in der jüdischen Zeitschrift erschienen.

„Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz". Sie wendet sich scharf gegen Joels, Geigers Amtsnachfolgers in Breslau, Bemühungen, das Gebetbuch nach rechts zu reformieren. Joel entfernte das beabsichtigte Sohnesopfer und die Stellen über die tierischen Opfer in dem von ihm redigierten Gebetbuch nicht so rücksichtslos, wie es Geigers Ansicht entsprach. Gleichfalls an dieser Stelle mag hervorgehoben werden, daß auf Grund des oben kurz angedeuteten Planes 1870 ein neues, zweibändiges Gebetbuch und zwar in zwei Ausgaben, einer nach deutschem, einer nach anderem (polnischen) Ritus erschien. Aber sie sollen im einzelnen nicht weiter gewürdigt werden, obgleich sie manches veränderte Neue enthalten.

Das für die Breslauer Gemeinde gearbeitete deutsche Gebetbuch bürgerte sich schnell ein. Der Verfasser selbst war damit so verwachsen, daß er es für sich auch an anderen Stätten seiner Wirksamkeit gern benutzte. Es wurde auch in anderen Gemeinden eingeführt und war nach anderthalb Jahrzehnten völlig vergriffen, aber es erschien nicht in einer zweiten unveränderten Auflage. Es wurde, wie schon angedeutet, von Joel neu redigiert. Das Schreiben des Breslauer Vorstandes, 10. Dezember 1871, „ob und unter welchen Bedingungen die beliebige freie Benutzung des bisher in der Storch-Synagoge eingeführten Gebetbuches gestattet sein solle", wurde von dem Verfasser zwar bejahend aber kühl beantwortet. Die älteren Breslauer trennten sich schwer von dem ihnen lieb gewordenen Buche. Dem Verfasser aber wurde eine schmerzhafte, ja unheilbare Wunde dadurch zugefügt, daß sein Vermächtnis an seine Breslauer Gemeinde nicht vollkommen treu bewahrt wurde.

Auf das Gebetbuch folgte drei Jahre späer die Urschrift. Der Titel des Werkes lautete „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums", Breslau (Julius Hainauer, 1857. VIII, 500 Seiten).

Da eine ausführliche Würdigung dieses Werkes in die verschiedenen wissenschaftlichen Abschnitte des vorliegenden Buches gehört, so muß seine Behandlung an dieser Stelle äußerst kurz sein, ja, ich glaube am besten zu tun, wenn ich mich, da ich selbst kein Fachmann bin, zumeist auf Äußerungen wirklicher Fachleute beschränke.

In einer Übersicht über die Erscheinungen des Jahres 1857 schrieb Richard Gosche [1]): „Ein schönes Werk hat Geiger geliefert, durch welches mir der Begriff der Authentie in ein sehr klares Licht gerückt erscheint, überhaupt sind wichtige Prinzipien der alttestamentlichen Text- und Religionsgeschichte darin mit ebensoviel Kenntnis als Scharfsinn behandelt. Diese Arbeit wird nicht wenig dazu beitragen, zwischen unglaublicher Hyperkritik und hyperorthodoxer Unkritik den Weg zu bahnen." Und derselbe hat etwa vier Jahrzehnte später [2])

---

[1]) Wissenschaftlicher Jahresbericht in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XVII S. 119 ff. Von Gosche werden in einer Anmerkung angeführt die Rezensionen in Ewalds Jahrbüchern IX, S. 101—104, Gersdorff Repertorium 1857—60 S. 1 ff.

[2]) Gosches Jahresbericht über 1874/75. Leipzig 1905, Separatabdruck aus der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Der Artikel ist die ausführlichste und bedeutsamste Würdigung von Geigers wissenschaftlichen Arbeiten durch einen christlichen Forscher.

sich ausführlicher so geäußert: „In so geschlossenem und bedeutendem Zusammenhang hatte aber vor Geiger niemand das große Thema behandelt. Daher überall neue und wesentliche Resultate. Er sucht nachzuweisen, daß, als die Übersetzung der Septuaginta entstand und die Samaritaner ihren Pentateuch herübernahmen, an einen kanonischen textus receptus noch gar nicht zu denken war, sondern in Palästina Exemplare umgingen, welche unter sich und mit den uns vorliegenden wenig übereinstimmten; unsere Redaktion sei das Ergebnis einer späteren Kritik. Auch die Targumim sind abhängig von der fortschreitenden Entwicklung jüdischen Wissens und Glaubens. In Sonderheit hat auf ihre Gestaltung der Umstand eingewirkt, daß gewisse biblische Bücher beim öffentlichen Vortrage bevorzugt, andere vernachlässigt wurden. Für die alttestamentliche Wissenschaft hat mit diesem Werke Geiger am nachhaltigsten gewirkt.“

Theodor Nöldeke schrieb darüber (4. Januar 1875): „Hätte er nur die Urschrift geschrieben, so würde sein Name dauern; das sage ich, obwohl ich nicht nur in manchen Einzelheiten, sondern auch in manchen sehr wichtigen Dingen seine Meinung nicht teile; aber das ist ein Buch, das einmal wirklich neue Gedanken bringt.“

Moritz Steinschneider urteilte in einer kurzen Charakteristik (Magazin für die Literatur des Auslandes 1875) folgendermaßen: „Das Werk ‚Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums‘ findet den Kern der alten Sektenspaltung (Sadduzäer, nach Geiger vom Priester Zadok benannt, Pharisäer usw.) in politischen Parteien, einer Priesteraristokratie und einer demokratischen Bewegung, welche im zweiten Jahrhundert eine radikale Umgestaltung von Gesetz und Sitte bewirkte und nach ihrer Richtung hin den Bibeltext nicht bloß auslegte, sondern tatsächlich änderte, so daß für Bibelkritik und Exegese in derartiger tendenziöser Umgestaltung des Textes ein neuer Schlüssel geboten sei, indem die Trümmer alter verdrängter Traditionen aufzusuchen und geschichtlich zu verwerten seien.“

Unmittelbar nach dem Erscheinen des Werkes wurde das Buch von dem gelehrten L. Löw [1]) besprochen. Er hielt zwar die schon in der eben angeführten Stelle Steinschneiders hervorgehobene Ansicht von der Zadokitenpartei für bedenklich, fuhr dann aber fort: „Wir nehmen keinen Anstand, die Urschrift als eine in der jüdischen Theologie sehr bedeutsame Erscheinung zu bezeichnen; es wäre für den Stand der jüdischen Wissenschaft in Deutschland ein schlimmes Zeichen, wenn das Werk nicht eine lange Reihe von Untersuchungen hervorrufen würde.“

Gerade diese Theorie über Sadduzäer und Pharisäer, die einen der leitenden Grundgedanken des Buches bildet, wurde allerdings vielfach bestritten, von manchen geradezu der Zusammenhang der Sadduzäer mit den Zadokiten geleugnet. Auch die zahllosen biblischen Varianten, die Geiger als tendenziöse Änderungen hingestellt hatte, wurden von einem feinen Kritiker, wie O. H.

---

[1]) Ben-Chananja, Jahrgang 1858, namentlich S. 94 ff.

Schorr, für Schreibfehler und Irrtümer erklärt. Auch die neuesten bekannten Werke christlicher Forscher wie Wellhausen und Schürer weisen manche der Geigerschen Annahmen ab. Dagegen sagt ein jüngerer Forscher G. Hölscher [1]): „Mit Modifikationen ist diese Ansicht Geigers (Pharisäer und Sadduzäer, der Gegensatz zwischen Volk und Adel) die heute herrschende geworden, obwohl viele und bedeutende Stimmen dagegen Einspruch erhoben haben,“ und selbst Schürer bemerkt in einer Kritik der eben genannten Schrift [2]) „die sein Geiger herrschende Ansicht hat demnach die Feuerprobe glänzend bestandet . . . . mit diesen Einschränkungen bewährt sich die Geigersche Auffassung durchaus an den Befunden der Quellen.“

Gegenüber solcher Anerkennung seitens Berufener genügt es wohl, wenn man die unerhörte Art erwähnt, mit der H. Graetz 1871 in seiner Monatsschrift gegen Geiger schrieb oder schreiben ließ [3]), und die Kühnheit, daß dieser Geschichtsschreiber [4]) von der „bodenlosen Beweisführung Geigers“ sprach und hinzufügte: „Geiger, der nie ein glückliches historisches Aperçu gehabt hat.“ Daß solche Ungeheuerlichkeiten nicht einmal in strenggläubigsten jüdischen Kreisen allgemein sind, mag durch eine Ausführung eines durchaus rechts stehenden jüdischen Forschers gezeigt werden. Eduard Baneth [5]) sagt nämlich: „Von hoher Bedeutung dagegen ist die Hypothese, welche Geiger in seiner Urschrift aufgestellt hat. Ist sie auch schwerlich aufrechtzuerhalten, so gebührt ihr doch unstreitig wenigstens das Verdienst, die Forschung über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer in neue Bahnen gelenkt und die falschen, oft lächerlichen Vorstellungen berichtigt zu haben, welche auch heute noch, namentlich in betreff der Pharisäer gang und gäbe sind. In diesem Betracht kann die Geigersche Hypothese für die Geschichte beider Parteien epochemachend genannt werden.“

Für Geiger war und blieb diese Arbeit das Hauptwerk seines Lebens. Sehr viele seiner späteren Arbeiten, namentlich Aufsätze seiner Zeitschrift von der Abhandlung „Sadduzäer und Pharisäer“ an (1863) bis zu Studien seiner allerletzten Zeit sind nur Ausführungen und Bestätigungen der hier geäußerten Grundanschauungen. Jede Anerkennung machte ihm die größte Freude, die Verunglimpfungen, wenn er überhaupt Kenntnis von ihnen nahm, prallten an ihm ab.

Das Werk, dessen Drucklegung durch Subventionen einiger reicher Gönner bestritten wurde, verschaffte ihm zunächst keinen materiellen Erfolg; er wurde von dem Buchhändler an den Gewinn mit einem bestimmten Prozentsatz beteiligt. Die größeren Summen, die nach der Ostermesse des ersten Jahres ein-

---

[1]) G. Hölscher, Der Sadduzäismus. Leipzig 1906.

[2]) Theologische Literaturzeitung 1907. S. 203—06.

[3]) Monatsschrift für Wissenschaft d. Judentums. 1871. Bd. 20 S. 120—137. Der Aufsatz führt den Titel: „Der jerusalemische Talmud im Lichte Geigerscher Hypothesen.“

[4]) H. Graetz, Geschichte der Juden Bd. III 2. Abt. S. 690. Die Stelle ist selbst in der von M. Brann besorgten V. Aufl. 1906 unbeanstandet geblieben.

[5]) Magazin für d. Wissenschaft d. Judentums Bd. 9 S. 1—37, 61—95. Der Titel des Aufsatzes lautet: „Über den Ursprung der Sadokäer und Boëthusäer“.

gingen, und die kleineren Beträge, die alljährlich einkamen, bereiteten ihm eine wahrhaft kindliche Freude. Jeder Taler erschien ihm als eine Anerkennung der mühevollen und, wie er sich mit berechtigtem Stolze sagen durfte, grundlegenden Arbeit.

Die Vorrede des Werkes war vom 23. Juni 1857 datiert. Der Schluß dieser Vorbemerkung lautet so: „Ich habe die gewonnenen Ergebnisse schmucklos und unverhüllt dargestellt. Die Wahrheit bedarf der künstlichen Mittel nicht, dem Irrtum sind sie eine rasch gebrechliche Stütze. Meine Ansichten aber in das Gewand der augenblicklichen Mode zu kleiden, habe ich nicht gelernt und würde ich es auch, nachdem ich mit diesem Buche nahezu ein Vierteljahrhundert meiner Wirksamkeit schließe, nicht mehr zu lernen fähig sein, wenn ich selbst die Lust dazu verspüren sollte. Doch danke ich aus tiefster Seele meinem Gotte dafür, daß eine solche Lust mich niemals angewandelt. Im Vertrauen zur Wahrheit bin ich nie wankend geworden, und die Freude an der Erforschung und Verkündung derselben, wie ich sie nach meinen Kräften erkannt, hat mich allezeit begleitet. Für die Fortdauer dieses reichen Segens bitte ich Gott in Demut.“

Das Jubiläum der fünfundzwanzigjährigen Amtstätigkeit, das in diesen Schlußworten angedeutet ist, wurde am 21. November 1857 mit großem Prunke gefeiert. Der Bericht der Breslauer Zeitung (23. November 1857 S. 2278), wahrscheinlich von D. Honigmann, mag dieses herrliche Fest schildern:

„Die außerordentliche Teilnahme, mit welcher der Jubeltag des Rabbiners Herrn Dr. Geiger am jüngsten Sonnabend gefeiert wurde, hat ein unbestrittenes und glänzendes Zeugnis von der Stärke und Innigkeit des Bandes abgelegt, welches die Gemeinde mit ihrem Seelsorger verbindet und das durch die Festlichkeiten dieses schönen Tages gewiß einen um so dauerndern Halt gewonnen hat. — Den Reigen der Glückwünschenden eröffnete am frühen Morgen die Knaben-Waisen-Anstalt; kurz darauf erschien eine Deputation der früher Konfirmierten, darunter mehre gebildete und angesehene Frauen, und überreichte ein von der einen Dame verfaßtes sinniges Gedicht nebst einer silbernen Fruchtschale. Bald wurde der Jubilar von dem Synagogen-Vorstande zur Synagoge feierlichst eingeholt, das erleuchtete und geschmückte Gotteshaus war gedrängt voll, und der Gottesdienst, durch Herrn Kantor D e u t s c h immer so würdig gehalten, machte diesmal einen um so erhöhteren Eindruck, als man Allem den warmen Hauch der Weihe und Liebe anfühlte. Der Religionslehrer Herr Dr. Levy sprach das Altargebet und fügte ein kräftiges und schwungreiches für den Jubilar bei, worauf dieser vor der lautlosen Menge einen Rückblick auf das verflossene Viertel-Jahrhundert gab und daran Gebete für die hiesige Gemeinde nach allen ihren Richtungen für Stadt, Staat und das hohe Herrscherhaus knüpfte. — In der Behausung des Gefeierten erwartete ihn bereits eine Deputation des Vorstandes und der Repräsentanten-Gemeinde, die durch ihre Vorsitzenden, Herrn Dr. Sachs und Herrn Sanitätsrat Dr. Grätzer, unter Überreichung eines kunstvoll gearbeiteten Pokals, Worte der Anerkennung und Glückwünsche aussprach. Es folgte der Vorstand der Kranken-Verpflegungs- und Beerdigungs-Gesellschaft, von dem Wirken des Jubilars bei Kranken und

Leichenbegängnissen Veranlassung nehmend und ihre Gefühle der Ehrerbietung ausdrückend. In gleichem Sinne sprachen die Armen-Kommissionen und Kultus-Kommission, der Bekleidungsverein und andere Deputationen wohltätiger Vereine. Die Gesellschaften, denen Geiger als Ehrenmitglied angehört, die der Brüder, der Freunde und der Erholung, erschienen, repräsentiert durch ihre Vorstände, und überreichten Adressen nebst sinnigen und wertvollen Geschenken. Die Anstalten, denen Geiger teils als Mitvorsteher teils als Revisor angehört: Industrieschule, Waisenanstalt, Handlungsdiener-Institut, Friedländersche Mädchenanstalt brachten Wünsche, Blumen, Lieder, Adressen und Uhren; man fühlte, daß sie ihn für einen Mann der Zeit hielten. Die Religionsschule in einer Auswahl von Schülern aller Klassen dankte in kindlichen Worten und behauptete gleichfalls durch Überreichung einer herrlichen Tischuhr, daß er ebenso ihrer Zeit, d. h. der Zukunft angehöre. Eine ganz besondere Freude verursachte dem Jubilar das Erscheinen einer Deputation von Studenten jüdischen Glaubens, die in feierlicher Anrede eine lateinische Adresse überreichte, die ebenso gediegen im Ausdrucke als bedeutend in kalligraphischem Werte ist; den Namen Geigers umgibt auf der einen Seite die morgenländische Palme, während auf der andern die Pflanzungen des deutschen Genius zu sehen und am Fuße desselben sechs Werke Geigers angeführt: Mohammed, Zeitschrift, Mischnah, Divan, Leon, Urschrift. Wenn Geiger allen Deputationen würdig und angemessen antwortete, so sprach sich hier seine Freude in noch erhöhterem Grade aus; er wolle immer Commilito bleiben, immer studieren und lernen, scholae et vitae, das Leben verbinden der Wissenschaft, die Wissenschaft zum Leben gestalten im Amte. — Aus der Ferne erschien die Vereins-Gemeinde Posen, vertreten durch ihren würdigen Rabbiner Herrn Dr. Landsberger, eine Adresse seiner Gemeinde überreichend, und der Gemeinde Wiesbaden, in welcher Geiger seine Amtswirksamkeit vor 25 Jahren angetreten; sie sandte Adresse und Pokal und konnte den wehmütigen Ausdruck nicht zurückhalten, daß der Mann ihr nunmehr bloß in der Erinnerung noch angehöre. So folgte Deputation auf Deputation, ein Anschreiben dem andern. Bald in besonderen Briefen, bald vereinigt in ein Album, worin Männer aus der Nähe und Ferne, Amtsgenossen, Gelehrte und Freunde miteinander wetteifern. Wir nennen nur die Professoren Luzzatto in Padua, Stern in Göttingen, Riesser in Hamburg, Berthold Auerbach (der dem „Kämpfer für Wahrheit“ eine Lessing-Statue überschickte), Stein in Frankfurt a. M., Wechsler in Oldenburg, Munk in Paris, der berühmte, erblindete Gelehrte, der trotzdem mit eigener Hand, „als Jünger der jüdischen Literatur“ den Forscher in derselben begrüßte, den greisen Heß in Frankfurt a. M., Albert Cohn und Derenburg in Paris, Beer in Dresden usw. usw. Das Bedeutungsvollste ist, daß der 21. November ein wahres Fest der ganzen Gemeinde war, daß der Jubilar es in diesem Sinne aufzufassen verstand, daß weithin die Wünsche für ihn ertönten und weithin ihren Widerhall finden werden.

Am Abend desselben Tages fand noch ein solennes Festmahl statt, zu welchem sich gegen 300 Personen eingefunden hatten. Der Jubilar wurde mit einem dreimaligen Tusch und einem „Festgruß“ empfangen, welcher letztere von einem trefflichen, 16 Personen starken Männerchor ausgeführt ward. Nach

einer kurzen Pause brachte Herr Dr. Sachs den ersten Toast auf I. I. M. M. den König und die Königin, sowie auf Se. königl. Hoheit den Prinzen von Preußen und seine erlauchte Familie aus. Der zweite, ausgebracht von Herrn Dr. Günsburg, galt dem Jubilar, dessen hohe Verdienste um das Judentum im allgemeinen, so wie um die Breslauer Gemeinde insbesondere unter lauter Akklamation der Versammlung in gebührender Weise beleuchtet wurden. Herr Dr. Geiger hob in längerer Erwiderung namentlich die von ihm vertretene Idee hervor, der allein die ihm bewiesenen Ehren gelten können, die Idee der Geistesfreiheit, wie sich solche geschichtlich im Judentum entwickelt, und er knüpfte daran ein Hoch auf die Gemeinde, ohne deren Unterstützung und Zuneigung all sein Streben fruchtlos bleiben müßte, auf die Gemeinde in ihrer Gesamtheit, wie in ihren einzelnen Mitgliedern, welcher Richtung sie immer auch angehörten, wenn sie derselben nur in Liebe zur Wahrheit anhängen. — Im Verlaufe des Abends ergriff der Jubilar noch zweimal das Wort: einmal um der Männer zu gedenken, welche wie Riesser, Zunz, Rapoport auf seinen Geist eingewirkt und ihm am Beginn seiner Tätigkeit die Richtung des einzuschlagenden Weges angedeutet haben, und sodann um dem deutschen Vaterlande ein Hoch zu bringen, als dessen treue Söhne sich auch die Juden fühlten und dem sie alle ihre Fähigkeiten zu weihen bereit wären."

Unter den reichen Geschenken machte das in dem vorstehenden Bericht erwähnte Album dem Jubilar die größte Freude. Proben daraus sind in den Nachgelassenen Schriften V, 219 ff. abgedruckt; a. a. O. S. 221 ff. finden sich einzelne Briefe, die den herzerhebenden Eindruck wiedergeben, den das Fest auf den Gefeierten machte. Eine besondere Erquickung für ihn war es, daß auch sein alter Freund M. A. Stern, von dem ihn eine heftig ausgedrückte Meinungsverschiedenheit in der Reformangelegenheit getrennt hatte, sich zu jenen gesellte, die in einem Albumblatt ihre herzliche Teilnahme ausdrückten; seitdem blieb die Verbindung mit diesem ausgezeichneten treuen Freunde ungetrübt.

An diesem Feste hatte Emilie Geiger anscheinend noch in voller Rüstigkeit teilgenommen. Aber seit der Geburt des jüngsten Kindes kränkelte sie. 1856 konnte sie noch zum letztenmal eine größere Reise zum Besuche ihrer Verwandten unternehmen, 1857 und 1858 ging sie, leider ohne Erfolg, zur Wiederherstellung ihrer stark angegriffenen Gesundheit nach Karlsbad. Auch von diesen Reisen, mit Ausnahme der 1857 nach Karlsbad gerichteten, sind die Briefe ihres Gatten erhalten; aus ihnen mögen einzelne Proben folgen:

„29. Juni 1856. Ich habe Dir gestern, da es Sabbat war, eine Kleinigkeit, einen Uhrhaken zur Post besorgen lassen, in der Besorgnis, es möchte sonst als Paketchen zu spät ankommen. Natürlich kannst Du es Dir, wenn es Dir nicht gefällt, hier umtauschen. Es ist ein Angebinde zu unserem Hochzeitstage, liebes Kind, und da wir ihn nicht zusammen feiern können, so sollst Du wenigstens eine sichtbare Erinnerung an ihn haben. Und heute sende ich meinen Glückwunsch dazu. Gebe uns Gott, daß wir den Tag noch lange gesund zusammen feiern, und unsere schönste

Feier wird darin bestehen, daß wir eben zusammen sind und uns wohlbefinden und die Kinder unter Gottes Schutz gedeihen und wacker werden. So wollen wir ihn gern still und demütig begehen, es bedarf keiner Festlichkeit, wo das Fest im Herzen ist."

„9. Juli 1856. Gestern abend war ich im Theater. Es sind nämlich gegenwärtig mehrere Schauspieler von Wien — unter ihnen auch die Rettich — hier, welche zusammen Gastvorstellungen geben; da entgeht Dir ein Genuß, aber man kann eben nicht alles zusammen haben. Gestern wurde Richard III. von Shakespeare gegeben, und das Stück bot der Rettich weniger, dennoch war sie die Hervorragendste. Ich werde noch einmal gehen, wenn sie eine Hauptrolle hat.

Aber fast hätte ich ja eine Hauptsache vergessen. Gestern kam von der Gemeinde die definitive Instruktion, nebst Bestallungsurkunde, begleitet von einem sehr artigen Schreiben, worin es heißt, der Vorstand hoffe nun durch diese mein segensreiches Wirken für immer der hiesigen Gemeinde zu sichern. So begrüße ich Dich denn als wohlbestallte Rabbinerin der hiesigen Synagogengemeinde, wie jetzt der offizielle Stil lautet."

„1. Juni 1858. Sonntag war nun noch ein Feriensonntag; nicht als hätte ich etwas Besonderes vorgenommen, aber ich habe mich behaglich zu Hause dehnen können und habe zwar nicht gearbeitet, aber Strauß' „Ulrich v. Hutten" ausgelesen. Dieses historische Leben ist ein wahres Drama, eine wahre Tragödie, ein Held, der untergeht, der aber sich die sittliche Kraft, den Heldenmut bis zum letzten Atemhauche bewahrt und dessen Werk nicht untergeht. Das ist ja das Erhebende in allem Tragischen, daß wir es erkennen: die Idee, das Streben ist doch unüberwindlich, wenn auch der einzelne endliche Mensch untergeht. Der einzelne Mensch geht immer unter, ob an dieser oder jener Misere; aber wie schön, wenn ihn ein höheres Bewußtsein über seine Schwäche und Hinfälligkeit erhebt, und wie erquickt es uns, wenn uns das Bild eines solchen Menschen in lebendigen Zügen vorgeführt wird. Und das geschieht von Strauß! Mit aller Nüchternheit zwar des Geschichtsschreibers, ohne allen romanhaften Flitter, keusch und unparteiisch wie die Muse der Geschichte sein muß, dabei aber doch durch die lebendige Schilderung, die Treue, die volle Versenkung in seinen Gegenstand so anziehend. — Dabei bietet diese Zeit des 16. Jahrhunderts so sehr Vieles, das die ganze Seele ergreift, eine Zeit so reicher Bewegung, und da treten immer dieselben Erscheinungen hervor, die in jeder Bewegungszeit, wenn auch in kleinerem Maßstabe und nicht so welthistorisch sich wiederholen. Die Einen, freisinnige Freunde der Bildung und der Wissenschaft, aber zugleich Freunde der Ruhe, ängstlich, man möchte durch ungestümes Pochen jeden Erfolg vereiteln, als ließe sich's so mit Glacéhandschuhen abmachen, die anderen wild und ungestüm, unlautere Motive mit einmischend, und wie gering ist die Anzahl derer, die den rechten Mut mit der vollen Lauterkeit der Gesinnung verbinden! Ich lasse mich da von dem Eindrucke, den das Buch auf mich machte, verführen, darüber zu raisonnieren, doch weiß ich ja, daß Du ein ernstes Wort gern vernimmst."

„4. Juni 1858. Diese alte Frau Meyerstein (die Mutter von Frau Professor Levy) ist eine prächtige Frau, das siehst Du wieder an ihrer freundlichen Sorgfalt. Eine solche Lieblichkeit und sorgsame Freundlichkeit ist gar sehr wohltuend, sie beglückt aber auch den Menschen, der sie übt. Diese Frau lebt doch nun seit Jahren ein Leben der Hingebung, der Pflege ihres Mannes, des Sorgens für ihre Kinder, ist aber heiter und froh, eben weil sie darin sich ausgefüllt sieht, weil es sie befriedigt, Liebe beweisen und üben zu können."

Geiger selbst machte während dieses Zeitraumes nur eine größere Reise und zwar nach Paris 1855. Die erste Station, in der er längeren Aufenthalt nahm, war seine Vaterstadt, dort freute er sich mit seinen Verwandten, war herzlich froh, seine Mutter, die freilich infolge zweier schwerer Krankheiten taub geworden war, noch geistig frisch zu finden, begrüßte alte und neue Freunde und erlangte durch eine Predigt, zu der er von dem Vorstand der Gemeinde aufgefordert worden war, große Ehren.

Die Didaskalia Nr. 179, Samstag den 28. Juni 1855, enthält folgende Korrespondenz: „In der verflossenen Woche weilte der durch sein dem religiösen Fortschritt geweihtes öffentliches Wirken wie durch seine wissenschaftliche Leistungen rühmlich bekannte Rabbiner Dr. Geiger einige Tage hier in seiner Vaterstadt. Am 21. Juli predigte er im Andachtssaale und wußte durch das ihm eigene hinreißende Feuer, sowie durch den tiefen Gehalt seiner Rede, in welcher er auf den Gegensatz des Geistigen, Ewigen in der Religion zum Körperlichen und Vergänglichen hinwies, die zahlreich zusammengeströmte Zuhörermenge zu begeistern."

Von dort ging's über Karlsruhe nach Paris. Am ersteren Orte, wo eine seiner Schwestern an einen Bäcker Homburger verheiratet war, brachte er einen Tag, 24. Juli, zu. Die Schilderung dieses Tages soll nicht fehlen.

„Paris 26. Juli. Ich kam in Karlsruhe um 8½ Uhr an, meine Nichten erwarteten mich am Bahnhofe. Ich habe mit der dortigen Tische-beaw-Angst tausend Spaß gehabt und mich köstlich amüsiert; es war ein wirklicher Genuß. Das ganze Haus hatte gefastet, und ich hatte es dahingebracht, daß der weibliche Teil und der kleine Knabe nach Mittag den Imbiß nahmen. Unterdes hatte ich einen Kirchenrat Sonntag besucht, der sich mit mir, wie ich mich mit ihm freute, einen anderen Prälaten Ullmann traf ich nicht. Ich aß natürlich ganz ruhig, wobei jedoch Türe und Fenster geschlossen wurden und auch bloß „milchig", nachmittags gingen wir — mit Ausnahme meiner Schwester, die zu Hause blieb — spazieren und dann mit der Eisenbahn nach dem ganz nahen Durlach, und dort aufs Schlößchen, spät abends per Wagen zurück. Du weißt, was mir an meiner dortigen Familie so wohl gefällt, die höchst anspruchslose Einfachheit neben einem so echt gemütlichen und gebildeten Wesen; eine Art Luft, wie in dem Kreise der Wertherschen Lotte umweht einen dort. Es freute mich dies Mal wie das vorige Mal, daß ich diesen arbeits- und genügsamen Menschen ein so ungewöhnliches und doch so wohlfeiles Vergnügen bereiten konnte.

Von diesem Entzücken hast Du keine Vorstellung. Schon daß ich nur hingekommen, war natürlich ein großes Fest, sie wagten es nicht zu hoffen, noch weniger zu verlangen. Sie boten alles auf, ich hätte mich auf acht Tage sattessen mögen an lauter guten Sachen, und so war dies ein erquicklicher Ruhetag."

Von dort ging es am 25. nach Straßburg, wo er von 1—6 Uhr blieb. Er berichtete darüber:

„Ich benutzte die Zeit, den mir bekannten grand rabbin Aaron zu besuchen, einen protestantischen Professor Reuss desgleichen, in einer jüdischen Restauration ein koscheres, ganz anständiges, aber auch nicht sehr wohlfeiles Mittagbrot zu mir zu nehmen, und ich habe in der kurzen Zeit außer den beiden mich interessierenden Männern recht viel gesehen. Zuerst bereits 64 Jahre emanzipierte Juden, die mit unseren Posenschen Juden kühn wetteifern können. Von der Restauration führte mich etwa eine Stunde ein jüdischer Lohndiener an einige Orte. Dieser Lohndiener, ein junger Mensch, à la française, hieß Mordche. Monsieur Mordche führte mich zuerst in ein Café, wo ich eine Tasse Café mit einem verre d'eau trank, das dann mit der halbgeleerten Tasse gemischt wird. Mr. Mordche ließ sich ganz gemütlich dasselbe geben, sich zu mir setzend, und ich zahlte natürlich für ihn. Dieses lärmende Café führte mich in französische Sitte ein. Nun sah ich dann teils mit Mr. Mordche, teils mit Mr. Aaron noch einige Merkwürdigkeiten der Stadt. u. a. auch die Synagoge, die früher eine Kirche gewesen und noch deren Stil hat, die jüdische école de travail usw."

In Paris wohnte er bei seinem Dernburg und lebte mit ihm, soweit es dessen beschränkte Zeit erlaubte. Da dieser nämlich als Leiter einer großen Unterrichtsanstalt und als gelehrter Korrektor der Staatsdruckerei während des Tages außerordentlich beschäftigt war, so wurden mit ihm nur die frühen Morgenstunden und die späten Abendstunden zugebracht. Da der Zweck der Reise eigentlich kein wissenschaftlicher war, so war Geiger nur selten in der Bibliothek, wo er die persönliche Bekanntschaft von Renan und Reynaud machte. Im Theater war er niemals, selbst die von dem Ober-Rabbiner geschenkten Logenbillets im Gymnase lehnte er ab, weil er fürchtete, die Sprache doch nicht verstehen und die Mienen nicht recht beobachten zu können. Dagegen besuchte er einzelne Sehenswürdigkeiten, auch einmal die Ausstellung, machte viele Bekanntschaften und freute sich, manche Breslauer und andere alte Freunde zu treffen. Einzelne Berichte verdienen eine Mitteilung:

„26. Juli. Nach 2 gingen wir von der Bibliothek weg und nun ging es nahe an zwei Stunden durch die Stadt und zwar nur durch einen sehenswerten Teil: Palais royal, rue Rivoli, die in ihrer Verlängerung seit zwei Jahren ganz neu ist, sowie Louvre und Tuilerien, die nun miteinander verbunden, ganz neu gestaltet sind. Diese Straße ist schon in der Tat etwas Prachtvolles und in ihr auf und ab zu gehen schon Genuß genug. Ein Café im jardin des Tuileries nahm uns in der Mitte zur Erquickung auf;

eines der früher gar nicht recht sichtbaren und jetzt erst durch die Wegräumung der kleinen Umgebungen erkennbares restauriertes Gebäude, der Turm St. Jacques de la boucherie fesselte mich wegen seiner eigentümlichen Bauart und der feinen, wie hingehauchten Ziselierungen. Ich bin entzückt und habe doch eigentlich noch nichts gesehen."

„Paris, 30. Juli 1855. Wer könnte Beschreibungen machen? Welche Beschreibung vermöchte nur einen annähernden Begriff von der Wirklichkeit zu geben? Diese riesigen Denkmale, die Vendôme-Säule, die Juli-Säule, der Arc de l'étoile usw., die großartigen freien Plätze, die herrlichen Paläste ragen allerdings hervor und fesseln die Aufmerksamkeit vorzüglich, aber schon die Straßen und das Leben darin sind so mannigfaltig, von großartiger und doch liebenswürdiger Bewegung, daß man nur aus dem Hause zu gehen hat, um zu staunen und sich zu ergötzen....

Den grand rabbin Isidor habe ich gesehen, bei ihm Sonnabend ein déjeuner eingenommen und war natürlich Freitag abend und Sonnabend früh in der Synagoge, à la Schul, wie man hier sagt, wo ich vielen Kowed hatte. Das hiesige jüdische Wesen ist freilich nicht von einer Idee getragen, aber keineswegs so obskur, wie ich es mir dachte. Isidor selbst ist ein ganz liberaler Mann, der glaubt, man tue am besten die Sachen sich selbst zu überlassen — freilich sehr bequem, — der aber auch niemals hemmt, eher fördert. Der Gottesdienst ist zwar nicht wohlgeordnet, aber auch nicht vernachlässigt; es ist viel Gesang, jedoch ohne rechtes harmonisches Ineinandergreifen, die Orgel spielt am Freitag abend bis zum Eintritte des Sabbat und ich habe wieder wahrgenommen, welch ein mächtiger Hebel dieselbe für die Erbauung ist, namentlich für die Erhaltung einer würdigen Sammlung. In dieser großen Gemeinde — sie besteht aus 20 000 Seelen — ist natürlich auch ein angemessenes Publikum in der sehr schönen und reichen, aber nicht hinlänglich großen Synagoge. Das Ganze hat auf mich einen angenehmen Eindruck gemacht... Albert Cohn suchte ich gestern in St. Cloud auf, bei welcher Gelegenheit ich das Bois de Boulogne mit seinen herrlichen neuen Anlagen — ein See ist wie durch Zauber entstanden — durchstreifte. Nachmittag waren wir in Vincennes, dort besuchte ich Mr. Cahen, Redakteur der Archives Israélites, und der Abend gestaltete sich herrlich."

In Paris traf er alte Freunde, Brühl aus Frankfurt (vgl. oben S. 11) und Gabriel Riesser.

„2. August. Mit Brühl ging ich am 30. Juli zuerst in den Jardin des Plantes nebst dem anatomischen Kabinett, worauf wir dann mit Riesser und Strauß, dem Manne von Börnes Freundin und dem Herausforderer Heines im Café de la Bourse zusammentrafen. Wir besuchten dann zusammen das Hôtel des Invalides, das mit einem prachtvollen Grabmal des Kaisers vermehrt oder geschmückt ist, ein großartiges Prachtgebäude, kostbar in jeder Beziehung, und das Grabmal ist nicht das herrlichste daran, wenn es auch in der Mitte befindlich, gewissermaßen als der Zweck er-

scheinen soll. Es ist ein eigentümlicher Napoléonkultus, den man von oben herab begünstigen oder erwecken möchte, und es klingt drollig, wenn in dem Gemäldesaale ein mundfertiger Erklärer les généraux du vieux Papa mit ihren Verdiensten aufzählt, sowie man in Preußen eine Zeitlang die volkstümliche Figur des alten Fritz auszubeuten suchte. Riessern habe ich nach einem Zwischenraum von 15 Jahren zwar etwas gealtert, aber mit der ganzen Lebendigkeit und Liebenswürdigkeit gefunden; wir haben einen recht angenehmen Tag zusammen verbracht."

„. . . . Unter den Dingen, die ich noch ferner hier gesehen, nehmen zwei die vorzüglichste Stelle ein: das Louvre und der Jardin d'hiver. Ersterer vertritt die Kunst, letzterer das Pariser Leben. Die Herrlichkeit der Säle und der darin angehäuften Kunstgegenstände, von denen ich durch einen jungen Mann, der sich als kundiger Führer erwies, gut geleitet, nur die wichtigsten genügend betrachtete, zeigt die Größe und die Machtfülle Frankreichs mit dem vollendetsten Geschmacke; dieser, ein junges Etablissement, ist wirklich blendend, und die Liebenswürdigkeit, welche hier bei allem Großartigen es so traulich und zugänglich macht, zeigt den Franzosen in seinem ganzen Wesen. Man ist sehr irre, wenn man hier überall einen erdrückenden Luxus sucht. Die Masse der Pariser ist zu sehr beschäftigt, die Entfernungen sind zu groß, man ist zu heiter und nonchalant, um sich den Gesetzen einer steifen Etiquette zu unterwerfen, man ist ungeniert und das laissez-aller ist in jeder Beziehung hier herrschend."

„5. August. Unterdessen habe ich den Père Lachaise mit seinen mächtigen Grabmonumenten besucht. Diese riesige Totenstadt, in der große Berühmtheiten ausruhen — ici repose ist der gewöhnliche Beginn der Inschrift — unter anderem zog mich an: Benjamin Constant repose ici de ses grands travaux, ses oeuvres lui survivent — und die zugleich eine prächtige Aussicht auf die riesige Stadt der Lebenden eröffnet. Und als ich nach einer Erfrischung in einem Café nach Hause kam, da fand ich den lieben Brief meiner „ungehorsamen" Emilie, der mir je unerwarteter, um so lieber kam. Du weißt, wie ich mich still innerlich freue, so ging es mir mit Deinem herzlich lieben Brief, so auch mit allem, was ich hier sehe."

„Bielefeld, 7. August. Das Panthéon, dem man seinen jetzt wiedergewonnenen kirchlichen Charakter wenig anmerkt — es ist nämlich wieder was es vor der Revolution gewesen unter Louis Napoléon der Geistlichkeit zu Gefallen geworden, die Kirche der heiligen Genofeva; allein Namen lassen sich wiedergeben, der entschwundene Inhalt nicht wieder heraufbeschwören — das Panthéon ist eine Idee, der Gedanke, die Asche der großen Männer an einem besonderen Orte beizusetzen, sie dadurch als die Genien der Menschheit zu bezeichnen, diesen Ort mit besonderer Weihe zu umgeben, ist ein großer und schöner. Allein solche Gedanken werden durch schwache und einseitige Menschen verwirklicht, ihre Ausführung wird durch die herrschende Zeitrichtung bestimmt. So hat König Ludwig von Bayern die Walhalla errichtet, nicht um die Asche der großen deutschen Männer darin aufzubewahren, sondern um ihre Bildsäulen darin aufzu-

stellen; allein abgesehen davon, daß er sie dabei mit schlechten Versen andichtete und mit diesen die Wände bekleckste, hielt er ein schlechtes Totengericht, und Martin Luther wurde aus der Reihe der großen deutschen Männer ausgeschieden. So fand im Panthéon zu gewissen Zeiten der Aufenthalt Voltaires und Rousseaus heftigen Anstoß, die jetzt trotz der Kirche der heiligen Genofeva ruhig dort weilen; wie lächerlich nehmen sich neben ihnen aber die Senatoren unter dem ersten französischen Kaiserreiche aus. Von der Höhe des Panthéon jedoch, welche ich bestieg, sah ich nun auch Paris nach allen seinen Dimensionen vor mir liegen, erst von dort aus recht groß, weil man es hier seinem ganzen Umfange nach überschaut, von dort aus trotz der Höhe, die die Menschen zu Kindern macht, noch groß. . . Sonnabend war ich in der portugiesischen Synagoge; ich sah hier alten würdevollen o r d n u n g s l o s e n Anstand, eine seltsame Mischung und zu dieser verblichenen spanischen Grandezza die neue Orgel, die ohne Scheu am Sabbate gespielt wird. Es ist doch ein herrlich Ding um diese Orgel, neben der die Menschenstimmen wie Seraphtöne von der Höhe herabschwebend erklingen. An Kowed fehlte es mir auch da nicht. . . . Am Sonntag, dem letzten Tag, war ich in Versailles. Das ist die Krone, die sich Paris auf sein stolzes, siegtrunkenes Haupt setzt! Diese herrlichen Säle und Gänge, strotzend von königlicher und kaiserlicher Pracht, dieses großartige Denkmal des in seiner Eleganz großartigen Ludwig XIV. ist von Ludwig Philipp à toutes les gloires de la France gewidmet; der Schmuck dieser Säle und Gänge sind frische künstlerisch aufgefaßte Bildnisse aller bedeutenden geschichtlichen Ereignisse Frankreichs. Es ist überwältigend schön! Die Franzosen haben das Angenehme, daß sie als große Nation in ihren Darstellungen zu wirken wissen und sich dennoch menschlich liebenswürdig an denselben beteiligen. Von ihren Schattenseiten als einzelne Person und in ihrem Umgange mit Fremden mag ich nicht sprechen; sie sind mir nicht entgangen. Aber Paris macht einen schönen, reichen, heiteren Eindruck. Und nun der Garten von Versailles mit seinen Springbrunnen und seinen Tausenden lustiger Menschen, die dahingingen, um die Wasserkünste zu bewundern und in diesem hüpfenden Wasserspiegel sich selbst zu bespiegeln. Wir haben den Gipfel dieser Wasserkünste, wo sie den rasenden Cancan tanzen, nicht mit angesehen, wir scheuten das zu große Gedränge, die Schwierigkeit dann wegzukommen, und St. Cloud erwartete uns und dort brachten wir den Abend recht angenehm zu. Isidor, der grand rabbin, der überall hinkam, wo er mich zu treffen glaubte, begleitete mich heim.“

Noch ein Ereignis aus jenen Jahren muß nachgetragen werden.

Im Jahr 1858 las Geiger, daß die Universität Jena ihr dreihundertjähriges Jubiläum feiere. Er sah in ihr die Vertreterin freier Wissenschaft, wollte auch in seiner Art ihr seine Huldigung darbringen und richtete daher an den Senat folgenden Brief.

„Es naht ein wichtiger Gedenktag für die Universität Jena heran, doch nicht bloß wichtig für die engen Grenzen der Hochschule, vielmehr be-

deutungsvoll für das ganze deutsche Volk, bedeutungsvoll namentlich für diejenigen Kreise des Volkes, welchen der hohe Wert einer wissenschaftlichen Pflege- und Pflanzstätte zum Bewußtsein gekommen, welche insbesondere diejenige Hochschule zu ehren wissen, die den freien deutschen Geist sorgsam großgezogen und von ihm nimmer abläßt. Wir ehren den Greis, welcher ein ruhmvolles Leben zurückgelegt hat, wir schließen uns ihm in ehrerbietiger Liebe an, wenn er in ungebrochener Rüstigkeit den jugendlichen Geist und das jugendliche Streben sich bewahrt. So war es mir auch Herzensdrang, wenn ich auch in keiner offiziellen Beziehung zu den Universitätskreisen stehe, auch als Schriftsteller kaum hoffen darf, denselben nahe getreten zu sein, meine Teilnahme an der dritten Säkularfeier einer Pflegerin der Wissenschaft zu bezeigen, welche mit dem guten Bewußtsein ihr viertes Säkulum antritt, daß sie auch heute ein Hort der freien Wissenschaft ist. Die Zuschrift der Verlagshandlung Brockhaus in Leipzig, die ich in der heutigen Zeitung lese, zeigte mir noch deutlicher, wie es die Pflicht aller derer ist, welche in irgendeiner Beziehung zur Wissenschaft stehen, diese Teilnahme zu bekunden, zugleich aber auch, welches Mittel sich dazu bietet. Ein solches Zeichen der Hochachtung, wie es jener so reich ausgestatteten Verlagshandlung darzubringen gestattet ist, steht kaum irgend jemandem, am wenigsten mir zu Gebote; aber Sie dürften auch vielleicht die Bitte, eine geringe Gabe, wie sie nach schwachen Kräften angeboten wird, anzunehmen, nicht verschmähen. So erlaube ich mir denn, von dem, was ich auf wissenschaftlichem Gebiete angestrebt, Folgendes anzubieten:

Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der philos. Fakultät der Universität zu Bonn gekrönte Preisschrift 1833.

Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, 5ter Band 1844. 6ter Bd. 1847.

Isaak Troki. Ein Apologet des Judentums am Ende des 16. Jahrh. 1853.

Israelitisches Gebetbuch u. s. w. 1854.

Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judentums 1857.

Auch zweifle ich nicht, daß meine hiesigen Verleger gern auch einige meiner in ihrem Verlage erschienenen Schriften hinzufügen würden, wie:

Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah 1845.

Divan des Castiliers Abul-Hassan Juda ha-Levi 1851.

Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571—1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christentum 1856.

Über den Austritt aus dem Judentume. Offenes Sendschreiben an H. M. Maaß 1858.

Die freundliche Annahme meines ergebenen Anerbietens wird mich in hohem Grade erfreuen, und werde ich mich beeilen, Ihnen die genannten Schriften oder diejenigen, welche Sie davon auswählen, zukommen zu lassen. Jedenfalls jedoch habe ich mit diesen Worten einem inneren Bedürfnisse genügt, und wollen auch Sie dieselben wohlwollend als einen schwachen Beweis aufnehmen, wie tief in den verschiedensten Kreisen des deutschen Vaterlandes die Teilnahme an einem Ereignisse empfunden wird, das recht lebendig den hohen Beruf der Wissenschaft vor die Seele führt.

Eines hohen akademischen Senates
Hochachtungsvoll ergebenster
Breslau, 4. Juni 1858. D. Abraham Geiger,
Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde."

Die Universität nahm das Geschenk an und sprach ihren Dank in nachstehender Antwort des Prorektors und Senats aus (26. Juni): „Es hat uns viele Freude gemacht, daß auch Sie die Wichtigkeit des Festes, welches wir in kurzem begehen werden, erkennen und uns Ihre Teilnahme bezeigen. Von den Werken, welche Sie uns als Andenken an dieses Fest auf so freundliche Weise offerieren, besitzt unsere Bibliothek keins und wir werden diejenigen, welche Sie uns freundlich zum Geschenke machen wollen, als eine schätzbare Bereicherung unserer Bibliothek annehmen."

Bevor dies Schreiben abging, war der Vertreter der orientalischen Sprachen J. G. Stickel, um sein Gutachten angegangen worden; er hatte votiert: „Ich meinerseits freue mich der edlen Darbietung um so mehr, als wirklich wissenschaftlich bedeutende Schriften darunter sind [1])."

Schon während die letzten Briefe geschrieben wurden, hatte das Leiden von Emilie Geiger sich stärker entwickelt. Es wurde zunächst von den Ärzten nicht als unheilbar erkannt, aber mehrfache Badereisen brachten keine Heilung. Im Dezember begab sie sich nach Berlin, um sich dort einer ärztlichen Operation zu unterwerfen. Zehn Wochen lang (Januar bis März 1860) weilte sie nach derselben, ihr langes Leiden mit Ergebung und steter Heiterkeit ertragend, im katholischen Krankenhaus, von den in demselben dienenden Schwestern freundlich gepflegt, von den in Berlin wohnenden Breslauerinnen und Berliner Freunden, besonders Z u n z und dessen Gattin, mit Freundschaftsbeweisen überschüttet, in innigstem Verkehre mit ihrem, Geiger von früher her befreundeten Arzte, Dr. Goldbaum und dessen Frau A n n a.

Aber die Hoffnungen auf Genesung, welche die Kranke und ihre Angehörigen an die glücklich überstandene Kur knüpften, erwiesen sich als trügerisch; noch in demselben Jahre (6. Dezember 1860) erlag sie ihrer schmerzhaften, standhaft ertragenen Krankheit, von den Ihrigen, von allen Freunden, von den Vereinen, denen sie ihre tätige Teilnahme zugewendet hatte, schmerzlichst betrauert. Auf dem jüdischen Friedhofe, in einem Erbbegräbnisse, das die Breslauer

---

[1]) Die vorstehend mitgeteilten Aktenstücke verdanke ich dem Sekretariat der Großherzoglich und Herzoglich sächsischen Gesamtuniversität Jena.

Gemeinde der Familie schenkte und stattlich erbaute, ist sie begraben; ihr Grab ist mit folgenden Versen Geigers geschmückt:

Was Du gewesen,
Wird nie verwesen.
Bleibst wie hienieden
Im ew'gen Frieden

Vor Gottes Throne
Des Mannes Krone,
Der Kinder Wonne,
Des Hauses Sonne.

„Im Hause ihres Mannes", so sagt J. Dernburg, „lebte ihr gesegnetes Andenken fort, und ich habe nie ohne tiefe Rührung den Namen der „lieben Mama" im Tischgebete an der Tafel Geigers vernommen. [1]"

Der Vereinsamte fand seinen Trost in der Arbeit.

Von den zwei großen Werken der fünfziger Jahre hatte das eine der Wissenschaft, das andere dem Leben gedient; Wissenschaft und Leben suchte er nun in einer neuen Zeitschrift zu fördern.

Das schon früher angegebene Moment, kein rechtes Organ zu haben, veranlaßte Geiger seine Zeitschrift wieder aufzunehmen, denn die jüdischen Zeitungen, die bestanden, widerstrebten entweder geradezu seiner Richtung oder entsprachen ihr nicht völlig. Der Israelit des 19. Jahrhunderts war eingegangen. Jüdisch-wissenschaftliche Zeitschriften existierten so gut wie gar nicht, die christlichen theologischen Zeitschriften lehnten seine Aufsätze ab, entweder aus Meinungsverschiedenheit oder aus Abneigung, Artikel eines jüdischen Autors zu bringen (eine solche Ablehnung seitens Hilgenfelds, des Herausgebers der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, war die unmittelbare Veranlassung zur Begründung der neuen Zeitschrift). Aber selbst wenn er für seine gelehrten Abhandlungen einen Platz gefunden hätte, so würde ihm dies nicht genügt haben, denn das war ja seine Eigenart, daß er gelehrte Arbeit mit der propagandistischen und apologetischen verband, daß er kein Genüge daran fand, nur zu forschen, sondern daß er dem Leben seine Betrachtung widmete und die brennenden jüdischen Fragen von seinem Standpunkte aus zu beleuchten verlangte. Schon in der alten wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie war ein gut Teil der Darlegung solcher allgemeinen Dinge gewidmet, bei der neuen Zeitschrift deutete er diesen Zusammenhang schon durch den Titel an „Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben". Sie wurde angekündigt durch einen ausführlichen Prospekt (30. Dezember 1861), der Wesen und Tendenz der Zeitschrift darzulegen wußte.

Diese Zeitschrift, im ganzen 11 Bände, [2]) wird, soweit sie die gelehrte Arbeit der letzten dreizehn Lebensjahre darstellt, in den wissenschaftlichen Abschnitten dieses Werkes gewürdigt werden.

---

[1]) Von den liebenswürdigen, zum Teil höchst humoristischen Briefen an die leidende Gattin sind in N. S. V, 230—239, 248 ff., zahlreiche Proben gegeben. Daselbst mehrere Briefe an andere abgedruckt, die die Stimmung des Gatten in den letzten Monaten vor und in den ersten Monaten nach dem Tode der geliebten Frau zum Ausdruck bringen.

[2]) Breslau, Schletttersche Buchhandlung, 1862—74. Das letzte Doppelheft des XI. Bandes wurde von mir nach dem Tode des Herausgebers zusammengestellt. Solche Doppelhefte waren ziemlich häufig, jeder Band bestand aus vier Heften à fünf Bogen.

Hier sei kurz hervorgehoben, daß die drei größeren, das Gebetbuch betreffenden Abhandlungen und die große Arbeit über Sadduzäer und Pharisäer schon oben S. 151 ff. 154 kurz erwähnt wurde. Über die „Vorlesungen“, deren erster Halbband gleichfalls in der Zeitschrift abgedruckt war, muß an anderer Stelle ein kurzes Wort gesagt werden. Hier muß eine knappe Bemerkung über das Äußere der Zeitschrift und ein Hinweis auf die Aufsätze allgemeiner Art genügen. Dieses neue, periodische Unternehmen war in seinem Umfange wesentlich beschränkter als das alte. Statt 30—40 Bogen enthielt der Band nur 20. Die Einteilung dieser neuen Zeitschrift dagegegn war der der früheren ziemlich gleich: sie zerfiel in Abhandlungen, Rezensionen, Journalschau und Notizen (die letztere Abteilung brachte hauptsächlich gelehrte Miszellen, Mitteilungen aus ungedruckten Stücken), später kam eine recht umfangreiche Rubrik hinzu: „Aus Briefen“, in der gelehrte Bemerkungen der Freunde verwertet wurden. Auch d i e Eigentümlichkeit hatte die neue Zeitschrift mit der alten gemein, daß sie vorzugsweise, ja fast ausschließlich Arbeiten des Herausgebers enthielt. Im ersten Bande ist nur je eine Abhandlung und eine Notiz, im ganzen 26 Seiten von anderen beigesteuert; allzusehr änderte sich dieses Verhältnis nicht. Dreiviertel jedes Bandes, also etwa 15 Druckbogen wurden ausnahmslos von dem Herausgeber geliefert.

In den Abhandlungen wurde vorzugsweise die biblische Zeit berücksichtigt, seltener als in den früheren periodischen Unternehmen wurde die Epoche des Mittelalters behandelt. Die Rezensionen betrafen zumeist neue Ausgaben jüdischer Werke, aber auch häufig gelehrte Monographien. Manchmal wurden auch geschichtliche und Werke allgemeineren Inhalts besprochen: eine Briefsammlung Heines und dergl. Die Journalrevue berücksichtigte mit derselben Vorliebe, die schon früher gelegentlich bemerkt wurde, die christlichen Zeitschriften; der Ton gegen diese, hauptsächlich gegen ihre Ignorierung des Judentums wurde mit der Zeit schärfer.

Über die Aufsätze allgemeiner Natur sei folgendes bemerkt: Schon in der Abhandlung, mit der das ganze Unternehmen anhebt, „der Boden zur Aussaat“, wurde die Anklage erhoben, daß die christlichen Diener der Wissenschaft jüdische Forschungen nicht berücksichtigten, besonders aber wurde in ihr die E n t w i c k l u n g als der leitende Grundsatz im Judentum dargelegt. Im zweiten Aufsatz „Der elfte März 1862“ wurde der fünfzigjährige Gedenktag des berühmten Ediktes von 1812 froh begrüßt, die Verkümmerung der verheißenen Rechte beklagt, die folgende, traurige Zeit dargestellt und als Feier des 11. März gefordert: sie müsse darin bestehen, „daß die Synagogengemeinden in engere Verbindung miteinander treten, daß sich für ganz Preußen ein jüdischer Verein bilde, welcher ein wachsames Auge habe für alle Rechtsverkümmerungen, die Mittel verschaffe denselben entgegenzutreten, Schriften und Schriftsteller in diesem Sinne unterstütze, denen, welche unter der Rechtsverweigerung leiden, kräftig zur Seite stehe.“ Solche Aufforderungen, für den Augenblick freilich wirkungslos, sind in späterer Zeit durch den „Deutsch-Israelitischen Gemeindebund“, den „Zentralverein“ und den „Verband deutscher Juden“ erfüllt worden.

Ein anderer allgemeiner Aufsatz regte zu Sammlungen für ein Lessingdenkmal an, die aber kläglich scheiterten. Ein dritter wies nach, daß ein Verbot der Orgel (d. h. der Musikbegleitung des Gottesdienstes) durch die Rabbiner des Mittelalters nicht nachgewiesen werden könne. Streitbar gegen das Breslauer Seminar zeigte sich die Studie „Die Rabbiner der Gegenwart", indem sie die Nichtigkeit der den Examinanden vorgelegten Fragen dartat. Aber in dieser Auseinandersetzung wurden auch die Gemeinden bitter getadelt, daß sie von ihren Rabbinern eben solche abgestorbenen Dinge statt eines mannhaften Fortschreitens verlangten. Endlich wurde in den Mahnruf „Alte Romantik — neue Reaktion" die Zweiseelentheorie so mancher Amtsgenossen aufgezeigt, die durch schwärmerisches Verklären der Vergangenheit und durch Taubheit gegen die Forderungen der Zeit sich der „sterilsten Unfruchtbarkeit" hingäben.

Von allgemeineren Aufsätzen des II. Bandes gehört nur einer der Breslauer Zeit an: „Gotthold Salomon und Gabriel Riesser"; der erstere wurde als ein geschmackvoller Prediger, als einer der ersten modernen jüdischen Kanzelredner, Riesser als der Kämpfer für Emanzipation in seiner Wirksamkeit nach außen und nach innen warm und lebendig dargestellt.

Als dieser Aufsatz geschrieben wurde (30. April 1863), hatte sich Geigers Geschick vollzogen, er hatte den Ruf als Rabbiner seiner Vaterstadt angenommen.

Gar manche haben ihm das Weggehen von Breslau arg verdacht, jedoch nicht mit Recht. Selbst wenn er die Stelle nur der besseren Besoldung und der sonstigen vorteilhafteren Bedingungen wegen angenommen hätte, so hätte man ihm dies nicht übelnehmen dürfen, da er verpflichtet war, für seine Kinder zu sorgen. Aber auch der andere Vorwurf, daß er einen Amtsgenossen gekränkt, ist, wie gleich auseinanderzusetzen ist, nicht zutreffend, und der letzte Vorwurf, er sei der Ehre des Amts zu nahe getreten, dadurch daß er eine unwürdige Instruktion unterschrieb, ist völlig abzuweisen.

Der § 10 der Instruktion lautete: „Predigten und Ansprachen, die bei besonderen Anlässen zu halten sind, müssen vorher dem Gemeindevorstand zur Genehmigung vorgelegt werden." Dieser Paragraph wurde von dem Vorstand dahin erläutert, „daß die darin enthaltene Bestimmung nur von demjenigem Teil der Predigt bei außerordentlichen Anlässen zu verstehen ist, in welchem im Namen der Gemeindebehörden gesprochen wird".

Wer selbst in der Verwaltung eines großen Gemeindewesens lange Jahre tätig gewesen ist, der weiß, daß Rabbiner und gerade die begabtesten und temperamentvollsten leicht ihrer Subjektivität folgen und dadurch bei offiziellen Angelegenheiten die Gemeinde, die sie vertreten, in eine üble Lage bringen können. So hoch man den geistlichen Führer auch ehrt und ehren soll, so wenig die Verwaltungsbehörden ein Recht haben, ihn in der Aussprache seiner Überzeugungen, in dem Vortrage seiner Lehre zu beschränken, so muß sie ein Recht haben, einen Einfluß auf die Worte zu gewinnen, die der Rabbiner in ihrem, nicht in seinem Namen spricht.

Die alten Breslauer, die mit Geiger eng verbunden waren, — ich erinnere mich auch wohl, daß wir Kinder ähnlich dachten — konnten zunächst gar nicht

begreifen, daß der, der mehr als zwei Jahrzehnte bei ihnen geweilt hatte, ernstlich daran denken konnte, die Stadt zu verlassen. Und doch waren Momente genug vorhanden, die ihn zu diesem Entschlusse bestimmten, so schwer er ihm auch in vieler Beziehung wurde. Das eine war das Scheitern seiner Pläne, eine wissenschaftliche Lehranstalt nach seinen Ansichten zu begründen. Das Fränckelsche Seminar, dessen Leitung nach den Intentionen des Stifters er als ihm zukommend betrachten mußte, war ihm entgangen; ja, um diesen Verlust noch fühlbarer zu machen, stellten sich die Kuratoren, ganz besonders aber der Leiter und die Lehrer der Anstalt in bewußten Gegensatz zu ihm. Über diesen ebenso unerwarteten wie unverdienten Mißerfolg konnte ihm die Teilnahme, ja die ehrerbietige Annäherung vieler Hörer nicht trösten, die an seinen Predigten sich erbauten, ihn vielfach aufsuchten und von ihm wissenschaftliche Förderung erbaten und erhielten. Ein anderes Moment war der Sieg, den Tiktin und dessen Partei errungen hatte. Diesen beschränkten und wissenschaftlich niedrigstehenden Mann, der nicht einmal die talmudische Gelehrsamkeit des Vaters besaß, als seinen Kollegen, ja gewissermaßen als seinen Übergeordneten zu betrachten, war ihm höchst peinlich. Schon Tiktins Ernennung zum Landrabbiner, wenn damit auch keine Rechte und keine wirkliche Erhöhung seiner Stellung verknüpft war, in der aber doch eine Art staatlicher Anerkennung, ja Bevorzugung lag, wurde von Geiger als schwerer Schlag empfunden, aber die Übernahme dieses Mannes durch die Gemeinde, die länger als ein Jahrzehnt in ihm einen Eindringling gesehen und sich gegen seine Aufnahme gewehrt hatte, mußte ihm, der bisher der einzige gewesen war, höchst bedauerlich, fast unerträglich dünken, so sehr er, der Friedliebende, sich auch freute, daß mit dieser Aufnahme des unbequemen Nebenbuhlers wenigstens die äußere Eintracht hergestellt war. Als ein drittes Moment mag man anführen, daß der frische Geist der Reform, der dem nach Breslau Gekommenen die Wege geebnet und ihn in den ersten Jahren seines Wirkens erquickt, über alle Schwierigkeiten und Kämpfe der neuen Stellung erhoben hatte, einer starken Lauheit gewichen war, denn das alte Geschlecht, seine Vor- und Mitkämpfer, war im Schwinden begriffen. Dieses persönliche Moment wurde noch verstärkt durch sein Alleinstehen im Hause. Mit dem Tode der Frau war der gesellschaftliche Zusammenhang mit der Gemeinde unterbrochen, ja vernichtet. Wenn auch die Gattin in den letzten Jahren gekränkelt, zuletzt schwer gelitten hatte, sie war doch, solange sie noch irgend über Kräfte verfügen konnte, der Mittelpunkt des Hauses, sie war durch ihre Milde und Güte, wenn es nottat, die Vermittlerin bei der Rauheit des kampferprobten und auch kampfgewohnten Mannes. Zu allen diesen Umständen kam noch ein wissenschaftlicher hinzu: Breslau war durch seine ungünstige Lage nicht zum Mittelpunkt geschaffen. Ein Zusammentreffen mit Fachgenossen war erschwert, wenn nicht unmöglich; Frankfurt dagegen, in der Mitte Deutschlands gelegen, mit seinen reichen Mitteln, in nächster Nachbarschaft vieler Universitäten, schien wie ausersehen zu einer umfassenden Wirksamkeit für allgemein jüdische und speziell wissenschaftliche Angelegenheiten, zu der sich der Fünfziger berufen fühlte. Und endlich lockte gewaltsam der Heimat Ton. Noch lebten in Frankfurt manche Jugendgenossen,

einer von ihnen ein tonangebendes Mitglied des Vorstandes der Gemeinde; dort wohnte die gesamte Familie, die dem Sieg- und Ruhmgekrönten die Arme öffnete; der Verwitwete, der in seinen Kindern — der Älteste war 16 Jahre alt — doch nicht den vollen Trost finden konnte, sehnte sich nach den Lieben, deren Herzlichkeit ihm bei seinem letzten Besuche in Frankfurt 1862 so innig wohlgetan hatte. Das einzige, was man ihm vielleicht übelnehmen kann, war das Schwanken: die Ablehnung nach der ersten Annahme und die endgültige Wiederannahme des ehrenvollen Antrages. Aber es wäre ungerecht, dies als ein Zeichen von Unmännlichkeit auszugeben, es bezeugt vielmehr, wie sehr Geiger an der Stadt hing, die ihn groß gemacht und der er die besten Jahre seiner Vollkraft gewidmet hatte.

Die Frankfurter Angelegenheit entwickelte sich folgendermaßen: Rabbiner Stein, ein alter Gefährte Geigers schon von den Tagen der Wiesbadener Versammlung her, hatte sich mit dem Frankfurter Vorstand überworfen, er war öffentlich gegen manche Verfügungen der Behörde aufgetreten und hatte sich schließlich geweigert, nach manchen Vorkommnissen, den oben erwähnten Paragraphen der Instruktion anzunehmen. Infolge der mannigfachsten Reibungen war seine Stellung unhaltbar geworden. Deshalb hatte er seine Entlassung erbeten und erhalten, glaubte aber in zweifacher Weise einen Druck auf den Vorstand üben zu können: einmal dadurch, daß seine Getreuen durch Petitionen seine Wiederanstellung befürworteten, sodann dadurch, daß er seinen Amtsbrüdern zumutete, daß keiner aus kollegialen Rücksichten die Stelle annehmen sollte, auf die er verzichtet hatte, sodaß der Behörde nichts anderes übrig bliebe, als sich dem Rabbiner auf Gnade oder Ungnade zu ergeben. Er bot die ganze Presse, soweit sie ihm zur Verfügung stand, auf, um die Rabbiner der Nachbargemeinden, die in Frankfurt Trauungen vornahmen und Predigten hielten, zu verhetzen. Eine „rabbinerlose, schreckliche Zeit" (wie einer der Frankfurter Vorsteher einmal an Geiger schrieb) war angebrochen.

Schon während seines Aufenthalts in Frankfurt 1862, bei der Rückkehr von einer Schweizer Reise (auf der er in Bern mit einer neu gewonnenen Freundin, die er freilich sehr bald durch den Tod verlor, Frau Prof. Valentin, erquickliche Tage zugebracht hatte), war ihm nahegelegt worden, die Stelle eines Rabbiners anzunehmen; besonders eifrige Verehrer hegten die törichte Meinung, er möchte gleich dableiben, um den Streit zu beenden. Er lehnte indessen jede private Annäherung ab.

Da wurde, ohne daß von seiner Seite ein offizieller Schritt geschehen war, Ende Dezember 1862 seine Wahl von dem mit der Angelegenheit betrauten Ausschuß einstimmig vollzogen. Die Verwandten, besonders der Bruder Jakob, drängten, die Freunde, besonders Jakob Auerbach und Raphael Kirchheim, von denen gleich ein Wort zu sagen ist, beeiferten sich, alle Bedenken zu zerstreuen. Geiger antwortete ausweichend am 8. Januar. Er setzte auseinander, daß das zugesicherte Gehalt zwar weit größer als das Breslauer sei, daß dort aber die Nebeneinnahmen eine erkleckliche Höhe erreichten, erklärte sich aber mit diesem und der zugesicherten Pension einverstanden. Aber zwei Bedenken hob er hervor, das eine war die Rücksicht auf den Kollegen, der das Amt bisher

bekleidet und dem er, wenn auch nur irgendeine Möglichkeit zu seiner Wiederanstellung vorhanden sei, nicht entgegentreten wollte, das andere war seine Stellung zur Breslauer Gemeinde. Seine Ausführungen lauten: „Sie müßten mich als einen gesinnungslosen Mann betrachten, wenn ich leichthin ein Band lösen würde, das mich seit 23 Jahren mit der hiesigen Gemeinde verknüpft und das uns im Laufe der Jahre immer enger umschlang. Die hiesige Gemeinde hat in ihrer achtbarsten und überwiegendsten Majorität während dieses Zeitraumes unter sehr wechselvollen Verhältnissen in guten wie in schlimmen Tagen dem Rabbiner ein ehrendes Vertrauen, dem Menschen persönliches Wohlwollen und hingebende Teilnahme, der Familie zarte Rücksicht in einem solchen Grade bewiesen, daß der Gedanke an die Lösung dieses Bandes nur zwei Gemeinden gegenüber in mir aufkommen kann, von denen eine die zu Frankfurt ist. Und zwar vorzugsweise deshalb, weil von beiden aus die Strömungen des deutschen Geisteslebens weithin sich verbreiten und daher ein jedes geistige Wirken ebenso seinen fruchtbaren Boden in der Gemeinde selbst findet, wie seinen Einfluß in reichem Maße ausdehnt. Soweit ich mir bewußt bin, habe ich in meinem amtlichen Leben die Aufgabe erkannt, mit Gewissenhaftigkeit innerhalb des mir übertragenen Kreises zu wirken; allein ich habe damit meine Aufgabe nicht als erschöpft betrachtet. Das ganze Israel war stets mein Augenmerk; von dem gegebenen festen Punkte aus auf die Gesamtheit nach bester Überzeugung und nach dem Maße meiner Kräfte Einfluß zu üben, war und blieb stets mein eifrigstes Bemühen. Daher war und ist mir der Ort, von dem aus ich wirke, inwiefern der dort herrschende Geist seinen Einfluß, seine Verbindungen, seine Anregungen mein Bemühen unterstützen, ihm eine weitere Ausdehnung geben, von hoher Bedeutung. Diese Rücksicht verleiht eben Frankfurt in meinen Augen hohen Wert, und sie zumeist legt sich in die Wagschale, um vielen anderen ein Gegengewicht zu bieten."

Er bat daher um Suspension seiner Entscheidung und erklärte ein Gesuch um Entlassung erst dann einreichen zu können, wenn die Ratifikation des Frankfurter Vorstandes und die Bestätigung des Senates erfolgt sei.

Gleichzeitig schrieb Geiger an seinen Jugendfreund Ignaz Ellissen und an Stein. Von jenem wünschte er eine offizielle Aufklärung über das Verhältnis der Gemeinde zu Stein zu erlangen und einen Bericht darüber, ob dessen Wiederanstellung irgend möglich sei; diesen suchte er zu veranlassen, den Widerstand gegen die Instruktion aufzugeben. Von dem ersteren erhielt er die vollkommen beruhigende Zusicherung, daß eine Wiederaufnahme des Rabbiners völlig unmöglich sei, von dem letzteren eine sehr hochmütige Antwort, in der der Schreiber so tat, als wenn er, sobald kein anderer dazwischen träte, von der Frankfurter Gemeinde mit Triumph zurückgeholt werden würde. An demselben Tage, an dem er das Schreiben nach Frankfurt gerichtet hatte, teilte er dem Breslauer Vorstand die ihm zuteil gewordene Berufung mit und hob unter den Momenten, die ihn lockten, die geistige Bedeutung Frankfurts hervor, verschwieg auch nicht den Umstand, daß die Frankfurter Gemeinde ihm im Falle der Dienstunfähigkeit eine Pensionierung zusichere. Es vergingen einige Wochen des Hangens und Bangens. Aus Frankfurt kamen dringende Mahn-

rufe, nicht aber, wie Geiger vielleicht erwartete, das offizielle Berufungsschreiben, dem nach der Meinung der Frankfurter die definitive Annahme der Berufung hätte vorangehen müssen; von den bestürzten Breslauern wurden die beweglichsten Klagen erhoben und Bemühungen gemacht, auf irgendeine Weise den Rabbiner festzuhalten.

Die innige Verehrung, die sich dabei bekundete, schien den Ausschlag zu geben, Geiger lehnte am 28. Januar die Stellung ab, da er, wie er nach Frankfurt meldete, die inneren Bedenken, sowohl Stein wie seiner eigenen Gemeinde gegenüber, nicht besiegen konnte. Inzwischen geschahen Schritte in Breslau, um ein größeres Kapital zu sammeln, dessen Zinsen für Geiger als Gehaltszulage und später eventuell zur Pensionierung benutzt werden sollte. Der Breslauer Vorstand dankte auf die ihm gewordene Mitteilung mit herzlichen Worten. (2. Februar) „Wir sind uns um so lebhafter bewußt, welcher große geistige Gewinn unserer Gemeinde für ihre weitere religiöse Entwicklung dadurch gesichert ist, daß es ihr vergönnt ist, unter Ihrer Obhut und Pflege die segensreichen Keime, die Sie selbst gepflanzt, in ungestörtem Wachstum der Reife und Vollendung entgegengeführt zu sehen." Der Vorstand schloß damit: da der Rabbiner jede mit einer dauernden Belastung der Gemeinde verknüpfte materielle Verbesserung freiwillig abgelehnt habe, „durch Zusicherung von angemessenen Pensionsansprüchen Sie der Sorge für Ihre Zukunft zu überheben".

Damit jedoch war die Sache nicht entschieden. Die Frankfurter Freunde ließen nicht locker, Ellissen erklärte, daß der Vorstand unter keiner Bedingung in Steins Wiederanstellung willigen würde, die Erkenntnis der Behörden, daß eine Beendigung der durch Steins Verzicht erregten Wirren nur durch Geiger möglich wäre, wurde allgemein, und so entschloß sich die Frankfurter Wahlkommission trotz der erfolgten Ablehnung zum zweitenmal einen Ruf nach Breslau ergehen zu lassen. Am 5. Februar wurde der Breslauer Rabbiner aufs neue einstimmig gewählt, der Vorstand, der diesem Beschlusse der Wahlkommission beitrat, entsendete zwei seiner Mitglieder, den schon erwähnten Jugendfreund Ignaz Ellissen und Ignaz Creizenach, den Sohn des väterlichen Gönners Geigers, nach Breslau, um ihm die Stelle offiziell zu übertragen. Dem Drängen dieser beiden Männer konnte Geiger nicht widerstehen, er ließ sich durch sie zur Annahme der Stelle überreden und gab ihnen sein Wort, wodurch er sich der Frankfurter Gemeinde verpflichtete (7. Februar).

Nun nützte die Ausführung des vom Breslauer Vorstande angedeuteten Schrittes, ein Kapital zu sammeln, das zur Gehaltserhöhung und Pensionierung dienen sollte, nichts mehr; der Frankfurter Vorstand gab trotz der lebhaftesten Bitten der Breslauer, ja Geigers selbst, das einmal erhaltene Wort nicht mehr zurück. Geiger sah sich daher, zuletzt noch wegen einer gegen ihn gerichteten Schmähschrift „Dr. Geiger und sein Abgang von hier nach Frankfurt a. M.", Breslau 1863, eine vielleicht von Stein oder den Seinen inspirierte Broschüre, in der auch gar manche unangenehme alte Breslauer Vorgänge wieder aufgefrischt wurden, aufs tiefste gekränkt, genötigt, endlich (13. März) sein definitives Gesuch um Amtsentlassung einzureichen, die ihm denn auch am 13. April erteilt wurde.

In Frankfurt hatte man, gleich nachdem die Deputation ihren Auftrag ausgeführt hatte, die größte Eile bekundet. Der Vorstand bestätigte sofort die von der Kommission vollzogene Wahl, nahm alle Bedingungen Geigers an und reichte alsbald bei dem Senat die Bitte um Anerkennung der Wahl ein. Schon am 20. Februar konnte der Vorstand melden, daß die Bestätigung eingetroffen sei, am 5. März erfolgte die offizielle Berufung in den ehrenvollsten Ausdrücken.

Der Vorstand legte seine aufrichtige Freude darüber an den Tag, „daß es uns gelungen ist, einen Mann von so ausgezeichneter Befähigung und hervorragender Gelehrsamkeit zu gewinnen, welcher unserer Vaterstadt und Gemeinde zur Zierde gereichen wird. Die Anerkennung der Vortrefflichkeit dieser getroffenen Wahl gewinnt täglich größere Ausbreitung und wird ihren entsprechenden Ausdruck finden, wenn Ihr persönliches Erscheinen die erfreuliche Gelegenheit dazu darbieten wird".

In dem eigentlichen Vertrage wurde das Gehalt auf 4000 Fl. festgesetzt, die Umzugskosten mit 2500 Fl. gewährt, ein Ruhegehalt in der Höhe des Gehaltes nach zehnjähriger Amtstätigkeit festgesetzt.

Der Abschied von Breslau war rührend und erhebend. Am 4. Juli hielt Geiger in der überfüllten Synagoge seine Abschiedspredigt, am 7. nahm er an einem Festessen teil, während dessen er ungemein gefeiert wurde, zahlreiche Geschenke, Adressen, Deputationen drückten die Trauer und die Verehrung der Gemeinde aus; allen konnte er die Versicherung geben, daß auch er das Scheiden schmerzlich empfinde und daß er trotz der Entfernung im Herzen und Geist mit der Breslauer Gemeinde verbunden sei. Zur Kennzeichnung der Stimmung, die den scheidenden Rabbiner und die verlassene Gemeinde beseelte, sei folgender stimmungsvoller Abschiedsgruß von S. Meyer mitgeteilt:

Die Heimat ruft zurück den teuren Sohn —
Wer könnte widerstehn dem mächt'gen Ton,
Der süßverlockend in die Seele dringt,
Den Fuß, den zögernden, zu folgen zwingt?
Wem drang's nicht einmal in die Seele tief,
Wenn ihn der Mutter traute Stimme rief?
Sie ruft im Herzen wach der Kindheit Glück,
Sie führt ihn an das Mutterherz zurück,
Daß er noch einmal in dem heil'gen Raum
Genießen mög' der Jugend goldenen Traum;
Die Mutter hat sich nicht des Kinds zu schämen
Und will den großen Sohn zurück sich nehmen.

Und doch — auch diese Flur, die Stätte hier,
Sie ist nicht minder eine Heimat Dir,
Ja, diese Stätte, wo mit reicher Tat
Der reife Mann gepflanzt die Segenssaat,
Wo er gewirkt in voller Manneskraft
Und reiche Geistesernten heimgeschafft,
Wo er gekämpft hat und wo er gelitten,
Wo er für Licht und Wahrheit lang gestritten,

Wo er das Beste, Höchste hat erstrebt,
Wo er des Lebens Blüte hat gelebt,
Ja, diese Stadt — wer mag ihr Recht verkennen? —
Sie darf wohl auch sich Deine Heimat nennen.

Und zieht Dich auch die ältre Heimat fort,
Du scheidest nicht von hier, aus diesem Ort,
Du bist mit diesem Raume eng verbunden
Durch tausend sel'ge und durch trübe Stunden.
Und wirkst Du auch fortan fernab im Lande,
Dennoch gehörst Du uns durch tausend Bande.
Hier hast Du dreiundzwanzig Jahr' durchmessen,
Wer könnte Dein, Du kannst uns nicht vergessen.
Mögst Du in Deinen heimischen Bezirken
Wie hier so reich, so segenbringend wirken,
Doch zwischen uns kein Scheiden sei, kein Trennen!
Wir werden ewig Dich den Unsern nennen!

Am 9. Juli verließ Geiger mit den Seinen Breslau, besuchte das Ostseebad Kolberg, reiste dann über Berlin, wo er manche alten Freunde, u. a. den Stadtrat Meyer Magnus aufsuchte, nach Frankfurt und traf dort am 9. August ein.

Die Zeit in Kolberg war ein anmutiges Stilleben an dem damals noch kleinen Orte. Zum ersten Male war Geiger mit seinen Kindern und der Dame, die er kurz vorher als Vorsteherin seines Hauses engagiert hatte, Therese Meyerowicz, allein: in einer fremden Umgebung, losgelöst von alten Beziehungen, im Verkehr mit sehr wenigen Menschen, erholte er sich von den Aufregungen der letzten Zeit.

Trotz vieler Bedenken ging er frohmütig der Zukunft entgegen. Die Verse, die sich ihm bei dem Anblick der stillen See entrangen, drücken sein Empfinden aus.

Besser Sturm,
Als wenn Wurm
Herz benagt;
Tücke, fleuch!
Kleinmut scheuch,
Frisch gewagt.

Die Worte, die er Jahre vorher einer vertrauten Freundin gewidmet hatte, stärkten ihn bei dem neuen Schritt auf dem Lebenswege:

Die Wahrheit schreitet dennoch fort,
Und Gott bleibt Gott der Geister;
Entwürdige Du nur nicht Dein Wort,
Bleib Du nur Deiner Meister.

VII. Kapitel.

Frankfurt a. M. 1863—70.

Frankfurt wurde für Geiger nur eine Durchgangsstation. Nicht daß er etwa von vornherein beabsichtigte, nur einige Jahre dort zu bleiben. Denn wenn er auch in jenem bedingten Annahmeschreiben nach Frankfurt (oben S. 171 Z. 11), Berlin als die eine Gemeinde angedeutet hatte, die ihn locken könnte, er konnte nicht ahnen, daß diese große Gemeinde, die damals noch unter der Herrschaft von Michael Sachs stand, demnächst um ihn kämpfen würde. Aber er fand, wie er sich bald überzeugen mußte, in seiner Vaterstadt nicht alles das, was er wollte. An die Begründung einer Universität war eben so wenig zu denken, wie an die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät. Trotz des gewiß regen geistigen Lebens, das damals in Frankfurt sichtbar war, herrschte doch nicht die geringste Lust, die reiche Patrizierstadt, solange sie frei war, in eine Universitätsstadt zu verwandeln; nach dem Eintritt des preußischen Regiments hätte Preußen nie eingewilligt, das nahe gelegene Marburg durch die Begründung einer so gefährlichen Konkurrenz zu schädigen. Wohl erwogen unmittelbar nach den Ereignissen des Jahres 1866 manche hervorragende Männer, zu denen auch Geiger gehörte, die Möglichkeit, die Marburger Universität nach Frankfurt zu verlegen, durch Aufhebung Gießens sofort ein vollständiges Lehrerpersonal zu erlangen, aber die Pläne kamen nicht über die ersten Stadien hinaus.

Auch sonst bot Frankfurt dem in seine Heimat Zurückgekehrten manche Enttäuschung. Die Familie zeigte sich zwar liebreich und anhänglich, aber sie bot keinen Ersatz für die verlorenen Freunde. So oft der Frankfurter von Breslau aus einige Tage in seiner Heimat geweilt hatte, widmeten sich ihm die zahlreichen Verwandten völlig und erschöpften sich in Liebenswürdigkeiten; als sie ihn dauernd besaßen, ihn, der ihre Ehre und ihr Stolz war, bewährten sie zwar die Liebe in demselben Maße, aber sie mußten sich ihren Angelegenheiten und Geschäften widmen, sie hatten ihren begrenzten Kreis, dem sie sich wohl für ein paar Besuchstage, nicht aber für ein ganzes Leben entziehen konnten. So lieb diese Verwandten ihm auch waren und dauernd blieben, es waren doch meist schlichte Männer und Frauen, die wenige geistige Interessen besaßen, der ehrwürdige Bruder Salomon lebte in einer ganz anderen Welt und dessen Sohn, der geniale Lazar, der später durch hochbedeutende Werke über Sprache und Vernunft sich einen Ehrenplatz in der deutschen Gelehrtenwelt erworben hat,

war ein Sonderling im Leben und bei aller Freigeisterei, die fast an Atheismus grenzte, in seinen Lebensgewohnheiten so orthodox, daß er bei dem Onkel, den er trotz aller Abweichung der Anschauungen sehr verehrte, nicht das geringste genoß und dadurch jeden geselligen Verkehr unmöglich machte.

Auch die alten Freunde, so herzlich sie es meinten, gewährten nicht das erwartete trauliche Zusammenleben. Mit keinem unter ihnen gestaltete sich jenes harmlose und doch so froh bewegte harmonische geistige Zusammenleben, wie es mit so manchen Familien in Breslau geherrscht hatte.

Unter den Fachgenossen waren es nur zwei, mit denen sich ein persönlich intimer Verkehr ausbildete: Raphael Kirchheim und Jakob Auerbach. Jener eine Persönlichkeit, wie sie wenigstens damals in Frankfurt nicht selten vorkam, ein Kaufmann, dabei jüdischer Gelehrter von ungemeinem Wissen, formlos und originell im Leben und Gebaren, ehedem Geigers grimmiger Gegner, nun sein warmer, fast leidenschaftlicher Anhänger. Dieser, der altverbundene Treue, der seine Hingebung und Verehrung auch in Frankfurt bewies; aber der schlichte, tiefernste, gemütvolle Mann hatte einen schweren Beruf, der ihm wenig freie Zeit gewährte. Zwischen den beiden, die vor dreißig Jahren in Wiesbaden zusammengewirkt hatten, kam es gar manchmal zu gediegenen und gemütvollen Gesprächen, aber verhältnismäßig selten zu geselligen Zusammenkünften. Herzlich vereint blieben sie alle Zeit. Als Auerbach das fünfundzwanzigjährige Jubiläum seiner Wirksamkeit feierte und Geiger erschien, um den alten Genossen zu beglückwünschen, und in herzlichen Worten die Bedeutung des Festes hervorhob und die Trefflichkeit des Freundes rühmte, da verklärten sich die Mienen des äußerlich so anspruchslosen, innerlich tüchtigen Mannes.

Gesellschaftlich einigermaßen rege wurde der Verkehr mit Sigismund Stern, dem temperamentvollen Leiter des Philanthropin, der seinen reformatorischen Eifer freilich etwas gemäßigt hatte, einem trefflichen Pädagogen und gewandten Darsteller historischer Ereignisse, und mit Heinrich Schwarzschild, dem ausgezeichneten Arzt, der durch hervorragende ärztliche Kunst, durch dichterische Begabung, durch politischen Freisinn und allseitiges Wissen eine Zierde seines Standes und eine Berühmtheit Frankfurts ward.

An äußerer Achtung ließen es auch die alten Freunde, die Vertreter der Gemeinde, die reichen und angesehenen Männer Frankfurts durchaus nicht fehlen, aber statt der Warmherzigkeit der alten Kampfgenossen zeigte sich im wesentlichen doch nur kühle, dabei etwas formlose Hochschätzung. Keine Begeisterung trat zutage. Was Breslau war, hatte es durch Geiger oder jedenfalls gemeinsam mit ihm erlangt; in Frankfurt konnte der neue Rabbiner nur fortsetzen, was man längst als Eigentum besaß. In der Fremde hatte er eine neue Heimat gewonnen, in seiner Heimat war er ein Fremder geworden. Während seine Kinder, ohne die Gefährten der Geburtsstadt zu vergessen, kraft ihrer Jugend und größeren Beweglichkeit sich neue Kreise bilden konnten, stand der Ältere bald ziemlich allein. Um so mehr allein, als die ältere Tochter nach wenigen Jahren durch ihre Verheiratung Frankfurt verließ und die Söhne, der eine 1864—67, der andere von 1865—68 die Universität besuchten (Heidelberg, Leipzig, Göttingen), so daß das Haus ziemlich leer war.

Die Innigkeit des Familienlebens wurde niemals gestört; der briefliche Verkehr mit den studierenden Söhnen und der verheirateten Tochter bot dem Vater die herzlichste Erquickung.

Proben aus dieser Korrespondenz, die das innige Mitleben des Älteren mit den Jüngeren bekunden, sollen hier nicht gegeben werden, nur e i n e Ausnahme sei gestattet. Der herrliche Brief, den mein Vater mir schrieb, als ich meinen Entschluß erklärte, das Studium der Theologie aufgeben zu müssen, mag als ein wunderbares Zeugnis seiner Liebe und als eine Darlegung seiner religiösen Gesinnungen und seines wissenschaftlichen Strebens hier im Wortlaute folgen:

Frankfurt a. M., Freitag, 14. Januar 1866.

Mein lieber Ludwig!

Dein Schreiben kam mir nicht überraschend, wenn ich es auch nicht im Augenblicke erwartete. Solche Perioden der innern Neugestaltung, des Bemühens sich von dem ruhigen Verlaufe, in den man gesetzt worden, abzulösen und auf sich selbst zu stellen, treten naturgemäß in dem denkenden Jüngling ein, zumal wenn neue befreiende Studien seinen Blick erweitern und ganz besonders wenn das Ziel, das er sich vorgesteckt, eine Entscheidung über diese Fragen ihm zur Pflicht macht. Ich habe Dir, dem so jungen Menschen, der zu einem begründeten Urteile erst dann gelangen kann, wenn er das dafür ausreichende Material möglichst vollständig sich angeeignet hat, fertige Urteile und Resultate, soweit ich sie gewonnen habe, nicht vorzeitig vorgelegt; allein ich habe auch die Beruhigung, Dir nie Ansichten aufgedrängt zu haben, von denen ich besorgen mußte, sie werden Dir später als bloß konventionelle, nicht innerlich erfüllende erscheinen. Auf diese Weise glaubte ich um so mehr einer ruhigeren Entwickelung entgegensehen, heftigen inneren Erschütterungen vorbeugen zu können, als ich denn doch immer mehr Dir den Schleier lüftete und die tieferen wissenschaftlichen Resultate, die ich ja auch niemals der Öffentlichkeit verschwiegen habe, Dir anzunähern suchte. Es ist nun freilich doch anders gekommen, der Sturm ist denn doch nicht ausgeblieben, es muß eben ein Jeder seinen geistigen Prozeß selbständig durchmachen. Nun, mein lieber Sohn, ich kenne solche Krisen; ich will nicht behaupten, daß sie in mir noch weit mehr wühlten — was ich wohl glauben darf, da die Verhältnisse den Gegensatz schärften —, doch jedenfalls hatten sie die gleiche Intensität. Ich kenne solche Krisen, nicht bloß als vergangene, nicht bloß als Erinnerungen aus einer entlegenen Jugendzeit; ich habe mir, bis jetzt wenigstens, die jugendliche Geistestätigkeit erhalten, all mein Denken und Arbeiten geht aus inneren Gährungen hervor. Aber sie haben mir meinen Seelenfrieden nicht gestört, ihn im Gegenteile erhöht, meine Kraft gestählt, meinen Mut. der Wahrheit, wie ich sie erkannt, ein treues Zeugnis abzulegen und ihr eine allgemeinere Verbreitung zu verschaffen, gefestigt. Nach Stunden, auch Tagen nagender Unruhe erfüllt mich dann wieder die höhere Freude, in Wissenschaft und Leben stets auf die höchsten Fragen des Menschen neu hingewiesen zu werden und die persönliche vereinzelte Tätigkeit an die

großen Gesamtfragen zu knüpfen und so für deren Lösung, nach dem beschränkten Maße der eigenen Kraft, mitzuwirken. Und so dachte und so denke ich mir, wird es auch meinem lieben Ludwig ergehen. Du bist eine ideal angelegte Natur, wie auch ich es bin. Auch Du begnügst Dich nicht mit einer bloß erwählten Berufstätigkeit, und sei sie auch eine mit der Wissenschaft eng verknüpfte, Du willst im vollen Zusammenhange stehen mit den tiefsten Gründen der geistigen Bewegung, das ist mit der Geschichte und der Weiterentwicklung des Menschengeistes, nicht bloß mit der Beobachtung und Handhabung gegebener Naturäußerungen, da kann es an inneren Kämpfen nicht fehlen; man rüttelt da immer nicht bloß an den bestehenden wie gefrorenen Annahmen, man rüttelt auch an sich selbst. Dieses öftere Bloßlegen seiner eigenen Grundlagen schmerzt, das ist eine eigentümliche Mitgabe an innerliche Naturen, die schon der alte Koheleth kannte: *jausif daas jausif machauw*, aber nur in solchem Kampfe geht man höherer Vollendung entgegen, nur aus solchem Schmerze erblüht wahre Freude, das Unbefriedigtsein weckt zum Ringen nach höherem Frieden. Du würdest in einem anderen Berufe Dich schal und leer fühlen: wenn Du die höchsten Fragen in Deinem Innern nebenbei nur liegen hättest, würde Dir Dein Heiligtum verödet erscheinen. Darum bin ich unbesorgt bei dieser Krise und weiß es, oder doch ich glaube es, daß Du Dich durchringst.

Aber der Widerspruch zwischen der innern, immer wachsenden Überzeugung und den Pflichten des Berufes; wie kann ich, sagst Du, Dinge aussprechen und mitmachen, vor Ansichten und Gegenständen Verehrung bezeigen, die ich im Innern nicht fühle? — Vorerst, mein lieber Sohn, steht Dir ein praktisches Berufsleben noch sehr fern, Du bist noch sehr jung, mußt und willst lernen zu Deiner eigenen Ausbildung, ohne noch für eine praktische Wirksamkeit Dich „zuzurichten". So mag die Entscheidung über die Laufbahn noch hinausgeschoben sein; dem tüchtigen Menschen, dem es an Kenntnissen und Tatkraft nicht fehlt, eröffnet sich eine solche, und er hat nicht nötig, zu frühzeitig sich darüber Bekümmernissen hinzugeben. Du lebst unter Verhältnissen, welche Dir die Sorge für die kümmerliche eigene Erhaltung nicht in die unmittelbarste Nähe rücken, Du weißt es, lieber Sohn, solange mir die Kraft bewahrt bleibt, wird es meinen Kindern nicht fehlen, und wenn auch der wackere junge Mann das Streben nach Selbständigkeit in sich wach erhalten mag, so hat doch ein siebzehnjähriger Jüngling, der sonst noch träumend auf den Bänken des Gymnasiums herumrutscht, unter solchen Umständen von solchen Gedanken sich nicht beunruhigen zu lassen. Deine Studien würden, wenn ich Deine Geistesrichtung nicht ganz und gar verkenne, doch keine anderen sein als: Philosophie, alte Sprachen, zumal als die lebendigste Äußerung ihres geistigen Lebens, Geschichte ihrer Literaturen, Geschichte überhaupt als die Entwicklung des Menschengeistes und zumal die geistige Bewegung, welche Juden und Judentum in die Menschheit gebracht. Das ist am Ende auch jüdische Theologie, ob sie theoretisch erkannt, ob sie

praktisch geübt wird. Du hast sie in dieser Form nur kennen, wenigstens als berechtigt ehren gelernt. Du hast nicht eine sogen. „gläubige" Theologie, die auf hergebrachte Annahmen, auf die Übung unbegriffener und wertloser Zeremonien schwört, vor Dir als höchstes Ziel wonach zu ringen sei erblickt; die kämpfende, voranschreitende, sich in sich selbst immer weiter entwickelnde ist Dir vor das geistige Auge getreten, sie war auch wohl Dein Ideal, ist es auch wohl in guten Stunden noch, und sie erlangt in allen Deinen gegenwärtigen Studien Nahrung.

Freilich kommen auch Fragen, die mit bleiernem Gewichte den idealen Schwung des Geistes lähmen, mit ihrer eisigen Kälte das warme Herz anfrösteln. Aber gerade das ist der schöne Beruf der idealen Naturen, solchen Fragen, die ihre Lösung doch den geistigen Bedürfnissen gemäß und nicht nach dem beschränkten sinnlichen Blicke erlangen müssen, kühn die Spitze zu bieten. Ja, es schüttelt der Frost des Zweifels auch bei Dir an allen geistigen Blüten, die als frisches Leben spendende Wahrheiten dem Menschendasein die höhere Verklärung geben. Um es kurz zusammenzufassen: es ist die Ungewißheit über ein die Natur erfüllendes, aber auch überragendes Geistesleben, welche Dir Bedenken erregt, und diese Ungewißheit will sich zur bestimmten Behauptung, es in Abrede zu stellen, gestalten. Mein lieber Sohn, die Richtung unserer Zeit ist eine dem Unsichtbaren und Ungreifbaren abgewendete, die Menschheit hat lange dieses nach bestimmten ihr gegebenen Voraussetzungen in den Vordergrund gestellt und darauf gebaut, sie will nun durch Auge und Ohr und deren Schärfung sich Resultate verschaffen und alles, wovon sie durch ihre Sinne sich nicht überzeugen kann, nicht bloß dahingestellt sein lassen, sie will es als unnützen Plunder wegwerfen. Die deutsche Philosophie hat lange das Zepter geführt und die Beschäftigung mit dem eigenen Geiste und dessen Zusammenhang mit den die Welt leitenden Kräften als die höchsten Anliegen betrachtet, und die Nation ist ihr willig darin gefolgt. Das deutsche Volk will sich nunmehr sein Dasein auf Erden ausbauen, es glaubt dasselbe zu sehr vernachlässigt zu haben, wegen innerlichen Lebens das äußere, wegen Sinnens und Träumens die frische Tat, die Wirklichkeit nicht genug berücksichtigt zu haben. Es hat nun einen Umschlag erfahren, die Philosophie ist in den Ruhestand gesetzt, vor dem innersten Geistesleben verschließt man das Auge. Kann dies so bleiben? Kann die höhere Menschennatur darin ihre Befriedigung finden? Werden die bewegenden sittlichen Mächte damit erklärt, die Hoheit der menschlichen Vernunft aus diesem Naturkalkul erkannt, die menschliche Tatkraft damit ermessen? Gott, unsterblicher Menschengeist, Willensfreiheit, sittliche Anforderung und Veredlung — sie lassen sich nicht beweisen, allen über sie ausgesprochenen Ansichten lassen sich sogar Mängel und Beschränktheiten nachweisen. Aber bleibt nicht immer ein Überschuß über alles sinnlich Erreichbare, das den Menschen zu Annahmen treibt, die doch die Grundlagen alles Seins, namentlich alles Menschenseins sind? Es bleiben ewige Rätsel, und zu diesem Zugeständnisse werden wir getrieben, und in diesem Zugeständnisse

liegt die tiefere Überzeugung, ist der Angelpunkt der Religion. Das Leben kann nicht von diesem höhern Zusammenhange losgerissen werden, nicht bloß weil es all seinen poetischen Reiz verlieren würde, sondern weil es immer und ohne Unterlaß darauf hinweist. Die speziellen Annahmen über Gott, Menschengeist und dessen Aufgabe sind es nicht, die unerschütterlich sind, aber die Grundlage ist es; die Philosophie wird weiter daran arbeiten, wird sie klären, aber nimmermehr sie aufheben. Das ist ein langes Studiengebiet; mein lieber Sohn, darüber wirst Du als 17jähriger gewiß nicht abschließen wollen, Du wirst hören, was die Weisen gesagt, die Forscher zu ergründen bemüht sind, und weiter selber forschen, unbekümmert um die Richtung des Tages, die vorübergehende.

Das Judentum schreibt Dir darüber nun bestimmte Annahmen gar nicht vor. Eines ist seine Grundlage: die Einheit der Welt gestaltenden und lenkenden Geistesmacht, der Kampf gegen Vielgötterei, die Anerkennung des sich in diesen Allgeist frei einfügenden Menschengeistes; sonst haben die verschiedensten Richtungen in ihm sich unbehindert geltend gemacht. Aber für diese hohe Wahrheit, für die großartige Einfachheit in der Auffassung des waltenden Geistes, für die hohen sittlichen Anforderungen an den Menschen hat es einen dreitausendjährigen guten Kampf gekämpft, und dieser Kampf, dieser sein Beruf, ist noch nicht zu Ende. Noch ist der entsittlichende Götzendienst nicht vertilgt, noch die Vergötterung des einzelnen Menschen herrschend, noch die freie Entwicklung des Menschengeistes gehemmt durch die Annahme eines 1800 Jahre zurückliegenden zum Abschlusse gekommenen Ideals. Das Judentum hat seine Aufgabe noch, die Zukunft und ihre freiere Gestaltung vorzubereiten. Was es vor und im Laufe von drei Jahrtausenden getan, das erfüllt mit Ehrfurcht. Ob ein Buch seiner Begründung, der Pentateuch — es ist bloß eines neben so vielen anderen seiner geistigen Erzeugnisse —, von Moses geschrieben oder allmählich aus den tiefsten Gährungen geworden, macht das einen Unterschied? Im Gegenteile, wenn es bloß Moses damals geschrieben, es bliebe unverständlich, es enthielte Monstrositäten. Nur als Spiegel der ganzen jahrhundertelangen Volksentwicklung wird es klar, verständlich, aber noch verehrungswürdiger. Gottes Wort? Nun wie Gott eben spricht: vernehmlich in allen großen Geistestaten, und hier ist sicher eine der größten Geistestaten in der Geschichte der Menschheit. Daß in diesem Buche Sagen und Mythen als Laubgewinde den Stamm umgeben, die Darstellung der Schöpfung dazu gehört, daß auch zeitlich Erstarrtes, wie Zeremonien, von der ersten Entstehung an, und noch mehr in den späteren trüben Zeiten, den frischen Saft zum Teile aufzuzehren drohten und drohen, das tut der lebenskräftigen Wurzel, dem gesunden Stamme keinen Eintrag. Wir haben uns die Freiheit erkämpft, solche Ansichten laut zu verkünden, das haben die Väter getan, die Söhne sollten ihr Tun, ein wahrlich nicht müheloses, ehrend anerkennen und auf dieser entsteinigten Bahn froh voranschreiten.

Ich mag auf einzelnes nicht eingehen. Vieles was die Vergangenheit vererbt hat, wird als Handhabe benützt zur Anregung, die Geschichte hat eine verklärende Macht, daran knüpfen sich Erinnerungen des Familien- und des Stammeslebens, und das fühlende Herz wirft sie nicht gleichgültig weg; das Wesen sind sie natürlich nicht.

Jedoch meine Auslassungen überschreiten das Briefmaß, ich will schließen. Mein lieber Ludwig, ich kann in einem Briefe, auch nicht im Gespräche Deine Überzeugungen bestimmen, die müssen selbst gewonnen, aber auch erarbeitet werden, und Deine Arbeit kann wahrlich noch nicht ans Ziel gelangt sein. Ich will Dich noch weniger überreden, das sei ferne von mir, ich habe jede Gefühlsregung gewaltsam unterdrückt, ich habe wie der ruhige unbeteiligte ältere Freund zu Dir gesprochen. Wo es den innern Frieden meines geliebten Sohnes betrifft, da werde ich meinen Empfindungen Schweigen zu gebieten wissen. Ich brauche es Dir nicht zu verbergen, daß ich gerne darauf hinsehe, wenn Du fortführst, was ich begonnen, wenn ich mir denke, daß ich in Deiner Brust alle meine Plane, meine Bestrebungen niederlegen kann, wenn das viele Unvollendete, Abgebrochene, das der Mensch zurücklassen muß, einen liebe- und einsichtsvollen Vollender in Dir finden würde. Bei einem jeden Buche, das ich mir anschaffe, denke ich, das wird auch meinem Ludwig zugute kommen, bei einer jeden schriftlichen Bemerkung, die ich nebenschreibe, einlege, schwebt mir der Gedanke vor, die wird meinem Ludwig auch wohl nützen können. Mein ungeschwächtes Vertrauen auf die Zukunft, die ich nicht erleben werde, fühlt sich freudig gestärkt bei dem Gedanken, mein Ludwig wird an ihr sich erquicken. Es würde mich schmerzen, wenn ich einen schönen Traum genährt, der zur nackten Wirklichkeit sich ernüchtern müßte. Jedoch wie gesagt, ich habe viele Kämpfe durchzuringen gehabt, ich bin ihnen — ich danke meinem Gotte, den ich bekenne, wenn ich mir ihn auch nicht vorzustellen weiß, dafür — nicht unterlegen, ich bin gestärkt daraus hervorgegangen. Ich fürchte auch diesen Kampf nicht. Die Rücksicht auf mich darf Dich nicht bestimmen. Du bleibst, wenn Du sonst, worauf ich vertraue, tüchtig bleibst, mein lieber Ludwig und ich bleibe unter allen Umständen Dein Dich aus dem tiefsten Herzensgrunde liebender Vater.

Von dem Leben in Frankfurt ist nicht allzuviel zu berichten. Einen großen Vorteil bot die Stadt freilich: die geringere Beschäftigung. Der Religionsunterricht fiel gänzlich fort, eine nennenswerte Vereinstätigkeit ward nicht entfaltet, die amtliche Wirksamkeit war weniger zeitraubend und gönnte ihm reichlichere Muße. Zu diesem einen Vorzug kam ein zweiter. Die günstige Lage Frankfurts gestaltete es zu einem Mittelpunkt Deutschlands. In Breslau waren Jahre vergangen, ohne daß Geiger einen Fremden gesehen hatte oder mit Amtsbrüdern sich unterhalten konnte: in Frankfurt fanden freie Rabbinerkongresse häufig statt. Landsberger aus Darmstadt, ein ehemaliger

Breslauer Zuhörer, der Jugendfreund Aub aus Mainz, sprachen sehr oft vor. Bei ihren Reisen in die Frankfurt nahe gelegenen Bäder, bei ihren Ausflügen nach dem Westen und nach der Schweiz stellten sich Kollegen und Fachgenossen von allen Seiten ein. Pariser Gelehrte, wie Jules Oppert, deutsche Gelehrte, Breslauer Freunde, die eine größere Reise unternahmen, sprachen in dem stillen Hause vor. Besonders erfreulich war der jährliche Besuch M. A. Sterns aus Göttingen, der stets einen Teil der großen Universitätsferien in Frankfurt verbrachte und durch sein vielseitiges Wissen und seine unvergleichliche Frische eine nie versiegende Anregung bot. Der erquicklichste Besuch vielleicht war der des alten treuen Dernburg, der 1867 längere Zeit in Frankfurt weilte, nachdem er sein grundlegendes Buch über Palästina [1]) vollendet hatte, um es, bevor er es drucken ließ, dem Freunde vorzulegen. Ich sehe ihn noch vor mir, den kleinen, beweglichen, wohlgekleideten Mann mit seinen roten Wangen und den stets heiteren Augen, wie er den langen Korridor zum Zimmer meines Vaters hindurcheilte, halb lachend und weinend dem Freunde in die Arme stürzte, wie eine Geliebte, die nach langem Sehnen endlich den Liebling herzen und küssen kann.

Reichen Gewinn bot Frankfurt endlich dadurch, daß der Gelehrte infolge der größeren Muße zu innerer Sammlung gelangte. Pünktlich erschien jedes Jahr ein stattlicher Band der Zeitschrift; er wurde ein eifriger Mitarbeiter der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, ein Buch über Salomon Gabirol wurde in Frankfurt ausgearbeitet, die Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte wurden in Frankfurt gehalten und gedruckt.

Von der „jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" erschienen in Frankfurt die zweite Hälfte des II. Bandes, der III. bis einschließlich der VIII. Band. In diesen Bänden stehen sehr viel gelehrte Untersuchungen, die in den anderen Abschnitten des vorliegenden Werkes zu würdigen sind, der I. Band der Vorlesungen und die bereits behandelten Abhandlungen über Gebetbuch und Gottesdienst. An dieser Stelle können aus dem reichen Inhalte nur die Aufsätze allgemeiner Art hervorgehoben und kurz charakterisiert werden.

In dem einen „Ein Stückchen Mittelalter" (III. Bd.) wird mit einer objektiven Studie Oelsners etwas scharf ins Gericht gegangen, seine nüchterne Sachlichkeit getadelt, weil dem jüdischen Bewußtsein widerstrebend, und sein Lob des Mittelalters von etwas einseitigem Standpunkte aus für ungerechtfertigt erklärt. Der Widerspruch gegen solche fleißige Zusammenstellungen, gegen Materialsammlungen überhaupt, ohne daß daraus bestimmte Schlüsse gezogen wurden, ohne daß die Ansicht des Sammlers zu erkennen war, tritt auch sonst manchmal hervor; der streitbare Mann, der subjektive Historiker, der die geschichtlichen Vorgänge von einem ganz bestimmten Standpunkte aus betrachtete, vermochte das Heilsame, streng Wissenschaftliche dieser kühlen Art der Geschichtsforschung und Schreibung nicht genugsam zu würdigen.

Ein Gutachten, „das Mosesbild in einem Synagogenfenster" (III. Bd.), verdammt keineswegs bildliche Darstellungen jüdischer Dinge, erklärt aber, so

[1]) Essai sur l'histoire et la géographie de la Paléstine. Première partie. Histoire de la Paléstine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris 1867.

hoch wir auch Moses verehren: „sein Bild ist etwas gleichgültiges und soll daher ebenso fern vom Gotteshause bleiben wie ein anderes".

Häufig wird ein Gedanke wiederholt, freilich in anderer Fassung, der zuerst in der Studie „Die Schulen im Orient" (Bd. III) dargelegt wird: nämlich der, daß man keine Kultur aufpfropfen könne, wenn sie nicht aus dem Innern stamme, daß daher die Länder des Ostens sich aus eigener Kraft erheben und verjüngen müßten; bei Schulgründungen und anderen Kultureinrichtungen im Orient, besonders in Palästina müsse man um so vorsichtiger sein, weil sich damit zu leicht die romantische Schwärmerei für das sogenannte Heilige Land vermische. Natürlich war er nicht blind gegen das offenbare Unrecht, das den Juden anderwärts geschah und keineswegs gewillt, es stillschweigend zu ertragen. Vielmehr denunzierte er in „Rumänien, eine offene Anklage" (Bd. VI) in energischster Weise die kleinen und großen Verfolgungen, die sich gegen die Juden Rumäniens richteten, und erhob sich dabei zu sehr starken Ausdrücken, z. B. den folgenden: „Schmach und Schande einer Regierung, die solche Seufzer, solchen Aufschrei der Verzweiflung erpreßt! Schmach und Schande unserer Zeit, daß sie einem nur von der Gunst Europas sich erhaltenden Staate zweifelhafter Existenz diesen Mißbrauch usurpierter Gewalt gestattet! Schmach und Schande jener angeblichen Vorhut des Christentums gegen die Obmacht des Islam! Schmach und Schande würde aber auch uns treffen, wenn wir nicht unablässig unsere Stimme erheben, Bitten, Forderungen bei den Machthabenden an den Thronen und bei den weitgebietenden Staatsmännern vorbringen wollten. Auf, ihr Abgeordneten des Volkes, ehret die humane Gesinnung derer, die euch ungehindert von eurem jüdischen Bekenntnisse erwählt haben, indem ihr auch dieses Bekenntnis nicht verberget und auf die Verwendung der mächtigen und gebildeten Staaten, in denen ihr lebet, dringet! Auf ihr Gemeinden Israels aller Orten, habet ein Herz für die gequälten und mißhandelten Brüder in der Ferne, die noch unter der Folter des Mittelalters leben, einer Folter, deren Qualen noch erhöht werden, indem sie höhnisch mit dem Firnis moderner Bildung umkleidet wird." Am Schluß des Artikels wurden die Petitionen mitgeteilt, die Geiger an den Frankfurter und Berliner Vorstand gerichtet hatte, in denen beide gemahnt wurden, in dieser traurigen Angelegenheit ihre Pflicht zu tun.

Auch eine gewisse Lobrede der vergangenen Zeit begegnet häufig. Unter dem Titel „Die Reihen lichten sich" (Bd. III) wurden warme Nekrologe auf S. Pinsker, J. N. Mannheimer gebracht, keineswegs eine Verhimmelung beider, sondern Würdigungen, in denen der Tadel der Unkritik dem einen, und der der Halbheit dem anderen nicht erspart wurde; und doch regt sich das Gefühl, daß für die trefflichen Alten unter den Neueren kein Ersatz sich zeige. Ähnlich ist der Aufsatz über S. D. Luzzatto (Bd. IV), dessen ausführliche Biographie dartut, wie Luzzatto weder als Mensch, noch als Schriftsteller genügend gewürdigt sei. Salomon Munk wird gefeiert (Bd. V), seine Leistungen werden voll gewürdigt, und doch wird dabei beklagt, daß er zu sehr auf Sprachliches ausging und mit Ängstlichkeit die biblische Kritik vermied. In demselben Bande wurde Eduard Kleys und Rapoports

mit Teilnahme gedacht; der letztere Aufsatz ist schon in anderem Zusammenhange erwähnt.

Unter den Verstorbenen wurde auch der Berliner Prediger Michael Sachs hervorgehoben. Aber der kleine Aufsatz „Michael Sachs, ein Rätsel?" (Zeitschrift Bd. VI, 60—67) ist keine Verherrlichung, wenn auch noch viel weniger, wie einseitige Verehrer des gelehrten und sprachgewandten Berliner Rabbiners gesagt haben, eine Verunglimpfung seines Andenkens. Der kleine Aufsatz trat einer Behauptung von Lazarus entgegen, der das Rätselhafte von Sachs' Natur in seinem dichterischen Wesen hatte sehen wollen, während der Verfasser unseres Aufsatzes ihn als Romantiker bezeichnete.

Auch Lebende werden gern erwähnt. So wird in der kleinen Skizze „Berthold Auerbach" (Bd. IV) der kernhafte, gesunde Sinn des vortrefflichen Erzählers gelobt, der in einzelnen Geschichten allgemeiner Art ein mannhaftes Auftreten für die Juden bekunde. Wie Auerbach, so wurde auch A. Bernstein, der 1846 mit tätig gewesen war, Geiger nach Berlin zu berufen, und der 1857 in der „Volkszeitung" der „Urschrift" einen Leitartikel gewidmet hatte, mit einem Ruhmeskränzchen geschmückt; sein „Deutscher Kalender für jedermann aus dem Volke" gab Gelegenheit (Bd. VII), seiner allgemeinen Wirksamkeit und der von ihm gelegentlich vorgebrachten humanen Würdigung des Judentums zu gedenken. Im Gegensatze dazu wurde Rudolf Virchow heftig getadelt, („Die Schulfrage im preußischen Abgeordnetenhause" Bd. VII), weil er in einer Debatte des preußischen Abgeordnetenhause das moderne Judentum als vom christlichen Geiste beeinflußt bezeichnet und als den eigensten Grundsatz des Christentums, im Gegensatz zu allen anderen Religionen, die Worte „liebet euch untereinander" hingestellt hatte.

Zwei Gedanken, die unseren Schriftsteller von früher Zeit an beschäftigten, wurden gelegentlich behandelt. Die Frage „Was tut not?" (Bd. III) wurde dahin beantwortet, 1. eine jüdisch-theologische Fakultät, besonders im westlichen Deutschland; 2. größere Versammlungen zur Besprechung jüdischer Fragen.

Auch reformatorische Ideen wurden lebhaft vertreten. Die Studie „Zur gegenwärtigen Lage" (Bd. IV) tut dar, daß trotz des Anwachsens der Neu-Orthodoxie der Fortschritt in Wissenschaft und Leben ein unausbleiblicher sei und man mit froher Hoffnung der Zukunft entgegengehen könne.

In Bd. II u. III der Zeitschrift war die erste Serie der Vorlesungen „Das Judentum und seine Geschichte" veröffentlicht worden. Diese erste Serie wurde im Winter 1863/64 in Frankfurt gehalten. Ihr folgte daselbst im nächsten Winter die zweite Serie (gleichfalls 12 Vorlesungen); eine dritte, zugleich die letzte (10 Vorlesungen) wurde erst in Berlin im Winter 1870/71 hinzugefügt.

Die Vorlesungen erschienen alsbald im Druck: der I. Bd. Breslau 1864 (im nächsten Jahre erfolgte eine II. Aufl.), der II. 1865, der III. 1871. Damit wurde das Werk abgebrochen, denn abgeschlossen ist es nicht. Es enthält nämlich nicht eine vollkommene Geschichte des Judentums. Vielmehr führt der I. Band nur bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, der II. bis zum Ende des 12., der III. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.

Das Werk richtete sich an ein großes Publikum, enthielt daher keinerlei gelehrte Anmerkungen, weder Angabe der Quellen, noch nähere Begründung der eigenen Ansichten oder kritische Zurückweisung fremder Anschauungen. Trotz dieser Popularität war es keine Arbeit aus zweiter oder dritter Hand, keine Anlehnung an fremde Untersuchungen, sondern ein Werk selbständiger Forschung. Natürlich benutzte es für die biblische und nachbiblische Periode die „Urschrift" und die damit im Zusammenhange stehenden eigenen Untersuchungen, für Mischnah und Talmud, für Maimonides, die französische Exegetenschule, die jüdischen und spanischen Dichter, Studien, die einen so wesentlichen Teil der selbständigen wissenschaftlichen Arbeit der vergangenen Jahrzehnte ausgemacht hatten, aber es vertiefte diese und verarbeitete eigenartig die von anderen gebotenen Hinweise.

Man kann das Verdienst dieser Vorlesungen, die das gelesenste und beliebteste Buch des Autors wurden und blieben, gar nicht hoch genug einschätzen. Der Titel „Vorlesungen" gibt eine falsche Vorstellung. Denn diese Reden wurden nicht abgelesen, sondern frei vorgetragen. Nicht etwa improvisiert, sondern nach gründlicher Vorbereitung und genauester Disposition, aber so, daß kein Buchstabe vorher aufgeschrieben ward, kein Blättchen dem Redner als Hilfe oder Wegweiser diente. Dadurch bekam das Werk, das nach einem Stenogramm, das anzufertigen ich das Glück hatte, freilich nach sehr sorgfältiger Durcharbeit gedruckt wurde, etwas Frisches, Unmittelbares, das eine ausgearbeitete Rede nie haben kann, und wies doch nur wenige Mängel eines freien Vortrags auf: die Wiederholungen, die ungleiche Verteilung des Stoffes, die größere Breite am Anfang, den gedrängten, wenn nicht geradezu überhasteten Schluß. Aber damit sind die Vorzüge des Werks keineswegs abgeschlossen. Die andern sind: die edle Popularität neben der vollen Beherrschung des Materials, der große Wurf, die Gesamtanschauung, die das Werk durchzieht. Diese Gesamtanschauung kann man als eine apologetische und als eine reformatorische bezeichnen. Jene bekundet sich in dem Streben, das Judentum von den Vorwürfen zu reinigen, die alte und neue Feinde so zahlreich auf es gehäuft hatten, und in der zu wiederholten Malen gepredigten Ansicht, daß das Judentum seine Aufgabe noch nicht erfüllt habe, sondern den Beruf in sich trage, allumfassende Weltreligion zu werden. Diese, die reformatorische Tendenz, in dem Gedanken von der Entwicklung, in der Überzeugung, daß im Judentum bis auf wenige Grundlehren stets eine Verjüngung der Meinungen geherrscht habe und daß ein Aufhören dieser inneren Fortbildung Verknöcherung und Erstarrung erzeugen müsse.

Die Verteilung des Stoffes ist einigermaßen durch die Zahl der Vorlesungen bedingt und durch die Innehaltung der beschränkten Zeit, selten mehr als einer Stunde. Sie wäre offensichtlich eine andere geworden, wenn der Autor das Ganze in Abhandlungen oder Büchern dargelegt hätte.

Aber auch so bietet jeder Band ein ziemlich abgeschlossenes Ganze, und jede Vorlesung ein abgerundetes Bild.

Der wesentlichste Unterschied des Werkes von allen früheren besteht darin, daß es nicht politische, sondern Kulturgeschichte enthält. Es setzt die Er-

eignisse als bekannt voraus, erwähnt sie entweder gar nicht oder nur insoweit, als dies Gedenken für das Verständnis des Zusammenhangs unerläßlich ist. Kulturgeschichte ist freilich mehr in der älteren als in der neueren Bedeutung des Wortes aufzufassen. Das, was man heute unter diesem Worte versteht: Darstellung der ökonomischen Zustände, des häuslichen Lebens, der Verfassung wird wohl gestreift, aber nicht eingehend dargestellt, im wesentlichen ist es eine Vorführung der inneren Ausbildung des Judentums, seiner geistigen Entwicklung. Aber nicht etwa eine bloße Literaturgeschichte wird geboten. Nicht eine Reihenfolge einzelner Schriftsteller wird hintereinander behandelt und noch weniger nach der Unart vieler nicht bloß jüdischer Literarhistoriker die Lebensereignisse dieser einzelnen breit dargestellt. Denn nicht das Äußere ist hier die Hauptsache, sondern das Innere. Lichtvolle Analysen großer philosophischer Werke wechseln mit sinniger von geläutertem ästhetischem Geschmack getragener Würdigung von Dichtungen, von denen oft formvollendete Verdeutschungen gegeben werden; Charakteristiken von Völkern und Zeiten, z. B. der Araber und des Mittelalters, stehen neben glänzenden Schilderungen hervorragender Persönlichkeiten.

Vor allem: der große Zusammenhang der geistigen Bewegung wird dargetan; Einzelheiten werden geschickt zur Zeichnung der Gesamtentwicklung verwertet, das geistige Leben einer ganzen Zeit im Zusammenhang mit der Weltanschauung wird mit breiten Strichen dargestellt. So viele Einzelheiten auch behandelt werden müssen, sie machen nie den Zusammenhang vergessen. Sie dienen vielmehr nur dazu, den Blick auf große Gesichtspunkte zu lenken. Der Hauptgesichtspunkt ist der der Fortentwicklung des Judentums. Es ist die Lehre des geschichtlichen Fortschritts, die nicht in die Ereignisse hineingetragen wird, sondern aus ihnen sich ergibt; der Satz, daß es in der Geistesgeschichte wie in der Entwicklung der Natur keinen Stillstand und keinen Rückschritt gibt. Mit diesem jede Vorlesung durchziehenden Grundgedanken steht der andere im Zusammenhang, daß das Judentum in seinem Fortschreiten noch nicht die höchste Stufe erreicht hat, daß es vielmehr berufen ist, noch weiterhin eine große Aufgabe zu erfüllen, zur Weltreligion, zum einigenden Bande der Menschheit sich zu entwickeln.

Eins könnte man bei diesem Werke bedauern, daß es in der Mitte abbricht, nämlich am Ende des 16. Jahrhunderts, denn die am Schluß gegebene Übersicht kann für das Fehlen der Restpartien nicht entschädigen. Zu bemängeln ist auch, daß die Darstellung des Christentums polemisch und darum einseitig ist. Es wird als kulturfeindlich, als undankbare und ungeratene Tochter des Judentums dargestellt, die den Geist der Mutter verkannt, ihre Aufgabe geschädigt und zurückgedrängt habe. Aber diese Anschauung, mitunter in schärfsten Worten zum Ausdruck gebracht, hing so eng mit der Auffassung des Redners zusammen, daß sie in diesem großen geschichtlichen Gemälde nicht fehlen durfte.

Mit dieser Anschauung im Zusammenhang steht die parteiische Voreingenommenheit gegen das Mittelalter. Der eifervolle Jude, der der entsetzlichen Leiden zu gedenken hatte, die seine Vorfahren in jener Zeit erduldeten, wenn er

diese auch seinem Zwecke gemäß nicht ausführlich schildert, blieb in dem Vorurteil befangen, jene ganze Epoche sei eine Zeit der Barbarei gewesen, verdammte sie aus diesem Grunde und konnte oder wollte die Keime einer höheren Bildung, die stille Vorbereitungsarbeit jener Jahrhunderte nicht erkennen; seine Abneigung gegen das Christentum verschloß ihm den Weg zur Würdigung dieser speziell christlichen Zeit.

Wurde eine solche Parteilichkeit von den Historikern und den christlichen Lesern und Beurteilern schwer empfunden und gerügt, so erregte eine andere bei den Juden mannigfaches Bedenken. Das ist die häufige Wendung gegen den Osten, die Warnung vor einer romantischen Verklärung Jerusalems. Wie in den das Gebetbuch betreffenden Ausführungen und Vorschlägen, so wurde auch in den Vorlesungen die Ansicht vertreten, daß jeder Versuch zurückzuweisen sei, Jerusalem als das wahre Vaterland zu betrachten, etwa gar aufs neue eine jüdische Nationalität zu begründen, denn, so wurde gelehrt, das Judentum sei nur eine Religion, unabhängig vom Volkstum. Die Wendung gegen den Osten aber bestand darin, daß, so tief auch die Verfolgungen namentlich in Deutschland beklagt wurden, die eine Auswanderung vieler Juden nach dem Osten zur Folge hatten, das Wirken dieser Reste im Osten, in Galizien, Polen und Rußland als ein unheilvolles dargestellt wurde, sowohl an sich als in seiner Rückwirkung auf Deutschland. Denn gerade im Osten sei durch den gewaltsamen Abschluß vor jeder anderen Kultur das starre Festhalten an den Gebräuchen, die Erschwerung der Lebensgewohnheiten, die Überbürdung mit rigorosen Vorschriften, Sitte geworden; diese jedem Fortschritt feindliche Auffassung sei dann nach Deutschland herübergetreten und habe eine traurige rückläufige Bewegung inauguriert, die immer aufs neue eine verkehrte Auffassung des Judentums befördert habe.

Dem I. und II. Bande der Vorlesungen wurde je ein Anhang angefügt. Der erste[1]) führt den Titel „Ein Blick auf die neueren Bearbeitungen des Lebens Jesu"; er knüpft an das damals erschienene französische Werk Renans und die gleichfalls in jener Zeit veröffentlichte Neubearbeitung von Strauß' dreißig Jahre altem Werke an, sucht die kritischen und historischen Mängel beider Werke darzutun, tadelt die Hyperkritik des Deutschen, die Schwärmerei des Franzosen und verweilt mit besonderer Ausführlichkeit bei dem beiden Werken in gleichem Maße gemachten Vorwurfe, daß sie das palästinensische Judentum jener Zeit, ja das Judentum überhaupt nicht kennten und daß sie es mit Unrecht für die Mutter der Intoleranz und eine in Satzungen erstarrte Religion hielten.

Der zweite Anhang, betitelt: „Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. H. J. Holtzmann", wendet sich gegen den Straßburger Theologen, der den I. Band der Vorlesungen in einem ungemein ausführlichen, durch vier Nummern hin-

---

[1]) Dieser Anhang wie die beiden folgenden (von dem dem III. Bande hinzugefügten ist in anderem Zusammenhange zu reden) sind in dem von mir veranstalteten Neudruck der Vorlesungen, Breslau 1910, nicht wieder abgedruckt worden, teils weil sie, wie der I. und III. mit den Vorlesungen selbst nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehen, teils weil sie den ohnehin schon recht umfangreichen Band übermäßig beschwert hätten.

durchgehenden Artikel der Allgemeinen Zeitung (damals in Augsburg erschienen) besprochen und verurteilt hatte. Während der Autor sonst jede Kritik seitens christlicher Gelehrter froh begrüßte — mochte sie nun lobend oder tadelnd sein —, weil er nichts unangenehmer empfand, als das, wie er meinte, systematische Ignoriertwerden seitens christlicher Forscher, und während er im allgemeinen selbst unverständige und böswillige Besprechungen unbeantwortet ließ, weil er wußte, daß Kritiker sich nicht belehren lassen, und daß das Publikum, das den Angriff gelesen, diesem stets seine Berechtigung zuerkenne, mag die Verteidigung auch noch so wirksam sein, entschloß er sich diesmal zu einer Antwort. Die Redaktion der Zeitung, die jene Rezensionen veröffentlicht hatte, war nicht loyal genug, der unverkürzten Abwehr ihre Schranken zu öffnen, daher entschloß sich Geiger, seine Abrechnung mit Holtzmann als Anhang zum zweiten Band seiner Vorlesungen zu veröffentlichen. Die Auseinandersetzung ist aber nicht nur eine Abwehr der Angriffe, die gegen die eigene Arbeit gemacht worden waren, sondern eine gewaltige Philippika gegen das Christentum. Was jene betrifft, so bestreitet der Antikritiker, direkt aus Möhler, Hegel und Schleiermacher, die Holtzmann geradezu als seine Meister bezeichnet hatte, etwas geschöpft zu haben, bekennt aber freudig, der großen Anregung gefolgt zu sein, die das deutsche Geistesleben auf jeden in Deutschland Weilenden ausüben müsste. Er vertritt die im ersten Teil der Vorlesungen vorgetragenen Ausführungen über Offenbarung und über Wesen des Judentums mit aller Entschiedenheit und gibt seinem Gegner zu verstehen, daß er und seine Genossen es weder der Mühe für wert halten, die jüdischen Quellen gründlich zu studieren, noch die modernen Darstellungen sorgfältig zu lesen und zu prüfen. Den Unterschied zwischen seiner Art der Forschung und der der christlichen Theologen charakterisiert er mit folgenden Worten: „Sie und Ihre Genossen müssen zwar auf der einen Seite zugestehen, daß im Judentum die volle reine Religionsidee lebendig war, wenn sie auch notwendig in zeitlichem Gepräge auftrat, und möchten doch auf der andern Seite für das Christentum ein Neues, vorher kaum Geahntes retten und können dies nicht anders als wenn Sie wiederum das Judentum nicht bloß in dem zeitlichen Ausdrucke seiner Erscheinung, sondern auch in seinem Grundwesen, in seiner tiefsten Innerlichkeit niedrig stellen. Darin finde ich Widerspruch und Ungerechtigkeit. Sie erblicken nicht mit dem Materialismus in der körperlichen Erscheinung, in der augenblicklichen Stufe des einzelnen Menschen die volle Erschöpfung seines Wesens, Sie erkennen dieses vielmehr in dem lebendigen, überragenden, ihn zu höherer Entwicklung forttreibenden Geiste. Sie finden auch nicht in der Vergangenheit des Christentums, nicht einmal in seiner Gegenwart die volle Ausgestaltung seiner Seele, Sie behaupten vielmehr ein tieferes Streben und eine zu erhoffende Weitergestaltung desselben aus seinem Innersten heraus, stellen gar manchen zeitlichen Ausdruck desselben als Mißgestaltung, die von ihm nicht verschuldet sei, hin, Sie scheiden mit aller Bestimmtheit Idee und Erscheinung. Dem Judentume aber treten Sie mit platter Nüchternheit entgegen und behaupten, daß dieses, welches seine Idee von vornherein so oft mit solch entschiedenem Nachdrucke, mit solcher unumwölkten Klarheit aussprach, in die einzelnen zeitlich beengten Äußerungen

so eingefangen sei, daß es sich nicht aus ihnen befreien könne, Sie schließen die Augen vor der Tiefe und dem Umfange seines Geistes und möchten diesen auch als einen engherzigen darstellen. Das ist der Widerspruch, der an der ganzen konfessionell engherzigen Theologie haftet.“

In den zu Frankfurt verbrachten Jahren erschien außer den Vorlesungen nur ein selbständiges Werk, das über „Gabirol“ [1]). Der Verfasser beklagte selbst die kurze Zeit, die ihm zum Abschlusse des Büchleins gegönnt war, und betonte, daß er das rein Biographische nur flüchtig behandeln konnte, weil die Nachrichten dürftig und unsicher seien. Das Bedenken, das er selbst einmal äußert, ob ihm das Maß dichterischer Begabung vergönnt sei, welches zu einem solchen Versuch erforderlich sei, wird man allerdings nicht teilen. Die Arbeit, wenn auch schnell zum Abschluß gebracht, stützte sich auf Studien, die fünfzehn Jahre früher begonnen, immer wieder vorgenommen und häufig zurückgelegt waren; kurz vorher im II. Bande der Vorlesungen (Neudruck S. 276—287) war das Wesen jenes bedeutenden Dichters kurz dargelegt worden.

Die Arbeit erinnert an die frühere über Juda ha-Levi. Hier wie dort handelt es sich um Spanien; beide Werke gelten Männern, die als Philosophen ebenso wie als Dichter geglänzt haben. Der Stoff wird in neun Abschnitte geteilt. Die Juden im arabischen Spanien, die ältere neuhebräische Dichtung, sind einleitende Betrachtungen, die sich dem Sinne, wenn auch nicht den Worten nach mit Ausführungen der Vorlesungen decken. Sodann wird als Vorgänger unseres Poeten Samuel ha-Levi Nagdilah „Wesir und Dichter“ charakterisiert und erst im vierten Kapitel auf Gabirol übergegangen. Seine Jugendentwicklung wird kurz behandelt, die Lieder an seinen Gönner Jekuthiel Hassan werden besprochen, dann wird „der Dichter in seiner stolzen Vereinsamung“ vorgeführt, seine Freundschaft mit Abulwalid, darauf seine innige Beziehung zu Samuel dem Fürsten erörtert, die sich aus zarter Freundschaft in bitteren Groll verkehrte. Wenn man in diesen Ausführungen die geschmackvolle Aneinanderreihung schöner Übersetzungen und die wohlgelungene Manier erkennt, aus spärlichen Resten ein literarisches Charakterbild zu entwerfen, so muß man in den letzten Abschnitten die große Gewandtheit anerkennen, das philosophische System, die religiöse Überzeugung des Dichters in allgemein verständlicher Art vorzutragen. In einem Schlußwort wird dann gezeigt, wie Gabirols Name jahrhundertelang unbekannt blieb, wie sein philosophisches Hauptwerk zwar im Mittelalter viel benutzt wurde, aber als das Werk eines Unbekannten, Avizebron galt, und wie erst Salomon Munk den Namen des wahren Autors wiederaufgedeckt habe. Von der historischen Darstellung und der Auseinandersetzung über Philosophie lassen sich keine Proben

---

[1]) Salomo Gabirol und seine Dichtungen. Leipzig. O. Leiner 1867. Das Bändchen, XII und 148 Seiten, bildet einen Teil der Schriften, herausgegeben vom Institute zur Förderung der israelitischen Literatur. — Manche ungedruckte Lieder waren dem Divan Carmolys entnommen; für viele konnte die Dukessche Sammlung benutzt werden. Die Anmerkungen, in denen darüber zahlreiche Mitteilungen sich finden, enthalten außerdem Textberichtigungen und Erklärungen, einmal auch eine scharfe Polemik gegen Graetz.

geben; dagegen sei hier ein längeres Gedicht mitgeteilt, teils um wenigstens an einem Beispiel das große Geschick des Nachdichters erkennen zu lassen, teils um einen Einblick in das unruhige Sinnen und Treiben des Dichters zu gewähren, den man nicht mit Unrecht mit Faust verglichen hat. Das Gedicht, das der Übersetzer selbst als das bedeutendste bezeichnet, lautet so:

1. Stürmst, meine Seele, und es schwanken
Umher unruhig die Gedanken,
Gleichwie wenn sich die Flamm' erhebet,
Rauchwolken hoch empor sich ranken.
Bist wohl ein Rad, die Erd' umkreisend,
Ein Meer, in dem die Wogen zanken?
Ein Meeresschlund, in dessen Strudel
Der Erde Schwellen tief versanken?
Du achtest nicht der Welt, sie weiß es
Mit Mühsal reichlich Dir zu danken;
Verlaß der Weisheit Pfad, dann reicht sie
Die Prachtgewänder Dir, die blanken.

2. Das ist das Leid, das mich erfüllt;
Wer bändigt mir den Schmerz, so wild?
Ich dürst' nach einem Mann des Geistes, —
Umsonst! Mein Durst bleibt ungestillt.
Ja, bietet mir die Welt nur Täuschung,
Dann spei' ich an ihr trüg'risch Bild,
Ich mag sie nicht, wenn für mein Licht ihr
Das Aug' umdüstert ist, verhüllt.
Und doch, wie wollte ich sie lieben,
Zeigte sie sich freundlich mir und mild!

3. 's ist nun des Frevels g'nug geschehen,
Kannst, Welt, Dein Rad nun einmal drehen,
Hast lang genug die Weisen, Biedern
Zum Sklavendienste ausersehen,
Ist lang genug, daß edle Zedern
Gestrüpp gleich werden angesehen,
Ach, schafft mir weg die schlechten Wichte,
Die, doch so hohl, sich trotzig blähen,
Die Kecken, die Vernunftverächter,
Die mich um meines Geistes schmähen.
Wenn nach Gerechtigkeit Du richtest,
Sie dürften nicht die Freuden mähen,
Nicht, um die Torheit zu erzeugen,
Der Sonne Töchter sich erspähen.

4. Was hadert ihr, ihr Dorngewinde,
Daß ich hinabsteig' in die Gründe
Der Weisheit, ihre Schätze grabe
Und ihre Herrlichkeit verkünde?
Weil ihr nicht schaut, darum verlangt ihr,
Daß ich für ihren Glanz erblinde,
Mein Bündnis, von Gott selbst geschlossen
Mit ihr, gelöset werde, schwinde?

Dich sollt' ich lassen, holde Mutter,
Die so voll Huld sich neigt zum Kinde?
Soll mir den Seelenschmuck entreißen,
Von meinem Haupt die Ruhmesbinde?
Wenn ihres Edens Ströme hinziehn,
So mächtig, doch so klar, so linde:
O süße Wollust, Herzenslabung,
Die ich, am Ufer weilend, finde!
Drum steig' empor, Du ew'ge Seele,
An ihrer Sonne Dich entzünde
Und schwör' es laut und fest: Ich forsche,
Ich forsche, bis ich Gott ergründe!

Neben der wissenschaftlichen Tätigkeit ging die amtliche einher.

Aus ihr ist nur weniges hervorzuheben. Sie bestand hauptsächlich in Predigten, Gelegenheitsreden, Konfirmationen, die schon oben charakterisiert worden sind. Vier Predigten müssen besonders hervorgehoben werden, weil sie gedruckt vorliegen.

Am 18. Oktober 1863 wurde die fünfzigste Wiederkehr des Tages der Völkerschlacht von Leipzig gefeiert. Geiger hielt dabei eine patriotische Rede, in der aber nicht der Sieg der Waffen, sondern die Feier des Geistes verkündet wurde. Die Völker und die Bekenner des Judentums insbesondere wurden aufgefordert, an den alten Spruch zu denken: „Wenn ein Volk geschlagen wird, dann ist zuvor sein Gott geschlagen [1]."

Auch eine zweite Predigt ist gedruckt „Die zweimalige Auflösung des jüdischen Staates"[2], sie ist wichtig, weil sie in Zeiten furchtbarer Erregung, mitten in dem Kriege zwischen Preußen und den süddeutschen Staaten zur Ruhe aufrief und die stürmisch Bewegten dazu mahnte, an der Einigung und Freiheit des deutschen Volkes mitzuarbeiten.

Eine dritte, während des Frankfurter Aufenthalts gedruckte Predigt wurde am 29. November 1868 gehalten. Am 18. November war Geiger vom Vorstand der Gemeinde beauftragt worden, eine Trauerfeier für den verstorbenen Baron James von Rothschild zu veranstalten [3]. Nicht dem Reichtum huldigte der Redner, sondern der geistigen Wirksamkeit: „Was das bleibende Denkmal ihm gestiftet, ist, daß er in der Zeit, da Verwilderung drohte, Schulen gegründet, damit die Jugend von vaterländischem, gläubigem Geiste, von edlem Wissen erfüllt werde, damit das junge Geschlecht nicht nur die blutige Waffe führen lerne, wie es im Drange der Zeit zu dieser mörderischen Übung genötigt war, sondern daß es auch im Geisteskampfe erstarke und an edlem Wissenstriebe wachse." In ähnlicher Weise wurde das Wirken Rothschilds gefeiert, aber

---

[1]) Predigt zum 50. Gedenktag der Schlacht bei Leipzig, 18. Okt. 1863. N. S. I, 398 bis 409.

[2]) Die zweimalige Auflösung des jüdischen Staates. Eine Zeitpredigt, gehalten am Sabbat den 17. Tammus, den 30. Juni 1866. — N. S. I, 410—422.

[3]) Gedächtnisrede. (Zum Andenken des verewigten Herrn Baron James von Rothschild, gehalten am 29. November 1868 in der großen Synagoge seiner Vaterstadt Frankfurt a. M.). N. S. I, 423—433.

dem Hause eine neue Aufgabe zugewiesen. „Hier an der Wiege Euerer Macht, in unserer Vaterstadt oder in deren Nähe, an dem Sitze einer Hochschule, wo alle Geistesstrahlen sich wie zu einem Lichtkranze vereinen, erhebe sich eine höhere Lehranstalt für Israels Wissenserbe, daß wir nicht die Brosamen an fremden Tischen aufheben, sondern den reichen Beitrag an selbständiger Geistesnahrung darreichen und alle geistigen Kräfte von jeglichem Standpunkte aus empfangen wie geben, in edlem Wetteifer aneinander erstarken."

Endlich ist eine vierte gedruckte Predigt zu erwähnen, zur Einweihung der neuen Synagoge in Wiesbaden [1]). Die alte Zeit, die er in der nassauischen Hauptstadt zugebracht, stieg wieder lebendig vor ihm auf, aber er begnügte sich nicht mit deren Schilderung, sondern rühmte hauptsächlich das lebendige Band, das die Juden umschlingt: den Glauben, der den ewigen Bestand verbürge, die Erkenntnis und die Tatkraft.

Großes Aufsehen erregte im Jahre 1868 die Trauung eines Wiener Gelehrten mit einer von Geiger ins Judentum aufgenommenen christlichen Dame. Die Führer der Orthodoxie, besonders Hildesheimer, suchten Geigers Verfahren bei der Aufnahme als den strengen jüdischen Gebräuchen widersprechend darzustellen, seine Anhänger, besonders S. Szántó, der Redakteur der Wiener Zeitschrift „Die Neuzeit", verteidigten ihn in lebhafter Weise.

1869 kam er zum erstenmal in seinem Leben in die Lage, ein Rabbinatszeugnis auszustellen. Er schrieb darüber an einen jungen amerikanischen Gelehrten (2. Juni 1869): „Es ist übrigens die erste Hatarah, die ich ausstelle, da ich prinzipiell ein solches Ansuchen immer abgelehnt und die Bedingung gestellt habe, daß die Gemeinde das Zeugnis für ihren Kandidaten von mir verlange, weil ich eben der meiner Richtung wegen zu besorgenden Mißachtung eines solchen Zeugnisses vorbeugen wollte. Die amerikanischen Gemeinden flößen mir jedoch in dieser Beziehung ein größeres Vertrauen ein."

Auch eine allgemeinere Wirksamkeit wurde in Frankfurt versucht; ein „Verein für allgemeine Angelegenheiten des Judentums" wurde ins Leben gerufen. Im August des Jahres 1865 wurde ein Aufruf verbreitet, der zu einem solchen Verein aufforderte, ein Statutenentwurf von Geiger vorgelegt, in dem das Wesen des neuen Vereins dahin präzisiert wurde, „das Interesse für das Judentum zu beleben, dem innern Verband unter seinen Genossen das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit zu befestigen, die Bekanntschaft mit seiner Geschichte und Literatur sowie mit den Erscheinungen der Gegenwart zu befördern". Als Hauptzwecke des Vereins wurden erklärt, „erstens für die Beseitigung der Hindernisse, welche sich noch in manchen Gegenden der freien Entfaltung des Judentums und der ungehemmten Bewegung seiner Bekenner entgegenstellen, nach Kräften mitzuwirken, und zweitens, die Erhaltung und Verbreitung jüdischen Wissens sowie eine würdige wissenschaftliche Vertretung des Judentums durch zweckmäßige Anstalten und Lehrinstitute zu bewirken."

---

[1]) Israels Geistesleben. Predigt gehalten in der neuen Synagoge zu Wiesbaden am Sabbat, den 24. August 1869, Wiesbaden 1869, wiederholt N. S. I, 434—444.

Es sollten allgemeine Versammlungen stattfinden, Kommissionen zur Bearbeitung der vorliegenden Fragen ernannt, Lokal- und Bezirksvereine begründet werden. Das provisorische Komitee, an dessen Spitze Geiger und M. A. Goldschmidt in Leipzig standen, versendete Prospekte. Aus den mir vorliegenden Materialien ergibt sich, daß die Mitgliederzahl am 12. Februar 1866, 193 betrug, von denen 56 in Frankfurt, 43 in Gotenburg, 40 in Bernburg wohnten. Berlin war gar nicht, Wien mit einem, Breslau mit 2 Mitgliedern vertreten. Am 5. Juni 1867 bezeugte der provisorische Kassierer, daß die Einnahme 493, die Ausgaben 93 Gulden betrugen, daß also ein Barvorrat von 400 Gulden vorhanden sei. Eine gedeihliche Wirksamkeit konnte der Verein indessen nicht entfalten; er darf höchstens als ein Vorläufer späterer großer Institutionen rühmlich genannt werden.

Ein Moment, das gerade damals die gedeihliche Entfaltung des Vereins verhinderte, war der Krieg des Jahres 1866.

Dieser Krieg versetzte Geiger in große Aufregung. Er befand sich in einer ganz eigentümlichen Lage. Von Geburt Frankfurter, war er, wie früher gezeigt, als Süddeutscher überhaupt, als freier Frankfurter insbesondere in einer Art von Abneigung gegen Preußen groß geworden. Dieser Widerwille hatte sich in eine herzliche Teilnahme verwandelt, seitdem er Preußen angehörte. Eine solche Veränderung des Standpunktes war nicht nur eine Folge des Gefühls der Dankbarkeit gegen den König Friedrich Wilhelm III., der ihm die Naturalisation gewährt, und gegen dessen Nachfolger, der ihn huldvoll empfangen hatte, sowie gegen die Behörden, die ihm im ganzen wohlwollend entgegengetreten waren. Vielmehr entstammte sie einer veränderten politischen Überzeugung: nun erkannte er in Preußen den Führer der deutschen Bewegung. Dieser Standpunkt wurde auch in den Zeiten der Reaktion nicht geändert. War jene Epoche, unter der er selbst, wie früher (S. 92 ff.) dargelegt, manches zu leiden hatte, auch wohl dazu angetan, sein freisinniges Gefühl und damit seinen Widerspruch gegen die augenblickliche Regierungsmethode zu stärken und zu verschärfen, so vermochte sie nicht seinen preußischen Standpunkt zu verrücken. Unter den Gründen, die ihn zur Aufgabe seiner Wirksamkeit in Preußen und zur Annahme der Stellung in seiner Vaterstadt veranlaßt hatten, war der, aus Preußen fortzugehen, so wenig vorwiegend, daß er zunächst nicht daran dachte, sein preußisches Bürgerrecht aufzugeben.

Als nun Frankfurt von Preußen okkupiert ward, und es den Einsichtigen bald klar wurde, daß aus dieser Besitzergreifung sich die Annexion entwickeln würde, war ihm der Verlust der Selbständigkeit seitens seiner Vaterstadt nicht besonders schmerzlich. Aber er war sittlich empört über mancherlei Unbilden, die manche andere als notwendige Folgen des Krieges empfanden: Plünderungen, Gewaltsamkeiten gegen einzelne Personen. Das Gerede der Zeitungen, Gespräche mit Verwandten und Freunden, die alle als echte Frankfurter gegen Preußen eine starke Abneigung in sich spürten und eine Unterwerfung unter das verhaßte Land verabscheuten, mögen mitgewirkt haben, statt sein preußisches Gefühl zu erhöhen, es wenigstens für den Augenblick herabzumindern. Zur Verschärfung dieser Stimmung mag auch der Umstand beigetragen haben, daß er

während des Krieges von seinen beiden Söhnen getrennt war, von denen der ältere in Leipzig, der jüngere in Heidelberg studierte — ein an diesen gerichteter Brief mußte den Umweg über Paris machen, um sicher in seine Hände zu gelangen — und daß er als zärtlicher Vater um sie bangte, wenn er sich auch wohl sagen konnte, daß ihnen keine Gefahren drohten. Der Gegensatz verschärfte sich noch mehr, als der ältere Sohn, der einer Burschenschaft angehörte, als begeisterter Preuße heimkehrte und seiner Gesinnung mit jugendlichem Ungestüm lebhaften Ausdruck gab. So geriet er, der außer seinem Frankfurter Lokalblatt keine politischen Zeitungen las, und der auch damals so wenig wie zu irgend einer Zeit seines Lebens besonders gewillt war, sich in politische Debatten einzulassen, in heftigsten Zorn, als er im Juliheft der „Preußischen Jahrbücher" einen Artikel Heinrichs v. Treitschke las, in dem den Frankfurtern allerlei üble Behandlung der Preußen vorgeworfen wurde. Infolge dieser Erregung schickte er eine sachliche Berichtigung an den Herausgeber jener Monatsschrift. Dieser aber verweigerte in einer nicht übermäßig höflichen Antwort die Aufnahme der Berichtigung, weil sie nur von einem Privatmann herrührte.

Ergrimmt über solche Nichtachtung erließ Geiger das folgende Schreiben (6. August 1866) an Treitschke:

„Geehrtester Herr! Wenn ich nochmals auf die Tatsache zurückkomme, die mich zuerst veranlaßt hat, das Wort an Sie zu richten, so geschieht es nicht, um in eine politische Diskussion einzugehen, die namentlich brieflich immer unfruchtbar bleiben wird. Ich habe in neuester Zeit bestätigt gefunden, daß der Fanatismus, der politische nicht minder als der religiöse, auch einsichtsvolle Menschen verblenden und wohlwollende zu Barbaren machen kann. Wie zur Ehre Gottes und zum Durchsetzen einer vorgeblichen Glaubenswahrheit, so verkennt man zur Verherrlichung des Vaterlandes und um einer politischen Doktrin zum Siege zu verhelfen, die Berechtigung einer jeden abweichenden Meinung und scheut keine Gewalttat. Natürlich stachelt aber denn doch das Gewissen an, nach Vorwänden zu suchen. Anstatt seinen Fanatismus ungescheut einzugestehen, hüllt man sich in Fetzen einer sittlichen Indignation und sucht auf der anderen Seite Verbrechen auf, die entweder gar nicht vorhanden oder nur mikroskopisch aufzufinden sind, damit man als Rächer des gekränkten Rechts erscheine. Ich habe die Stadt Frankfurt — das Wort „frei" über sie zu brauchen, ist den Fanatikern verhaßt — nicht bedauert. Sie übersteht ihre Leiden, wird, wenn sie ihre Misère durch Ungunst des Geschicks verdient hat und sie ihr nicht unverdient zugeworfen worden, zu neuer Blüte sich entfalten. Aber ein schmerzliches Bedauern kam wirklich beim Anblick der sittlichen Versunkenheit, mit der Junkerhochmut und Roheit militärischer Führer — die Mannschaft benahm sich vortrefflich — einer freien, wehrlosen Bürgerschaft gegenübertrat, vielleicht auch der Überrest eines allein berechtigten Glaubensprivilegiums gegenüber den Juden, in deren Händen man vorzugsweise die Schätze suchte, nach denen man gelüstete. Wenn feile Zeitungen zuerst den Haß stachelten und dann schadenfroh in die Hände

klatschten, als es an die Beraubung der Frankfurter gehen sollte, wenn dies sage ich, feile Zeitungen getan haben, so weiß ein jeder wahrhaft gebildete Mensch, was er von solchen zu halten hat. Traurig ist es aber, wenn ein ehrenwertes kritisches Organ, das nicht sich überstürzend und in der Leidenschaft des Augenblicks den Tagesereignissen folgt, sondern betrachtend und zusammenfassend den höheren Standpunkt gewinnen und mitteilen will, von solcher Leidenschaft sich gleichfalls mit fortreißen läßt. Die Lüge von der Ausweisung irgend einer Frau, speziell der Generalin von Beyer, haben die hiesigen Blätter alsbald auf das bestimmteste als böswillige Lüge bezeichnet; wenn feile Blätter diese Berichtigung nicht aufgenommen haben, so entspricht dies ganz ihrem Charakter, aber es bleibt seltsam, sich auf sie als Quelle zu berufen. Daß in solcher aufgeregten Zeit, in einer Stadt, die der Sitz des Bundes war und unter dem Druck der militärischen Bundesbehörde stand, irgend etwas vorgekommen sei, was preußischen Beamten ihre Wirksamkeit hier hindert, ist so natürlich, daß es mich wahrhaft überraschte, in Ihrem Briefe die Austreibung der Telegraphenbeamten, die nicht von der Stadt, sondern dem bayrischen Kommando ausging, erwähnt zu finden. Von seiten der Stadt aber ließ man selbst hier weilende preußische Konskribierte ruhig in ihre Kantonnements ziehen, beunruhigte die vielen, hier wohnenden und hier ihre Nahrung findenden Preußen, Lehrer und Gewerbetreibende jeder Art, nicht im entferntesten, die Frauen der verheirateten Militärs, welche hier als preußische Bundestruppen gelegen, blieben nicht allein ungekränkt hier, sondern wurden von Bürgern, denen sie bekannt waren, reichlich unterstützt. In meinem Hause hielt sich die Frau eines preußischen Militärmusikers auf — die früher in meinem Dienste war — und die Erlangung einer Aufenthaltskarte für 30 Kreuzer machte nicht die geringste Schwierigkeit. Das Zeugnis eines „Privatmanns", der nicht so gut, wenn er auch hier wohnt, alle Verhältnisse übersehen kann, wie feile oder von der Leidenschaft bestochene Korrespondenten, hat freilich für Sie wenig Wert; wie es scheint, haben Sie auch kein Vertrauen zu Eingaben, welche die hier wohnenden Preußen dem Fürsten von Hohenzollern und dem Kommandanten überreicht haben.

Jedoch wozu weitläufig sein? Der Höhepunkt des übermütigen Rausches scheint Gottlob überschritten zu sein. Dennoch halte ich es noch immer für die Pflicht eines jeden Ehrenmannes, wenn er sich unvorsätzlich zum Organ einer gehässigen, verleumderischen Nachricht gemacht, sie zurückzurufen; ich halte dies für einen größeren Sieg, den man mit solcher Überwindung seiner selbst erringt, als alles Morden im Großen. Die Entscheidung steht allerdings bei Ihnen [1]."

---

[1] Eine stenographische Abschrift dieses Briefes verwahre ich seit 43 Jahren unter meinen Papieren. So lange der leidenschaftliche Politiker lebte, scheute ich mich naturgemäß den Brief zu veröffentlichen und durfte dies um so weniger im Jahre 1878 tun, da ich als Treitschkes Kollege an derselben Universität wirkte. Eine Antwort Treitschkes erfolgte ebensowenig wie eine Aufnahme der Berichtigung in den Preußischen Jahrbüchern oder ein nochmaliges Eingehen auf die Angelegenheit.

Mehr als zwanzig Jahre waren seit der letzten Rabbinerversammlung vergangen, als 1868 eine neue in Kassel stattfand. Sie war eine unmittelbare Folge des früher gewürdigten Aufsatzes „Was tut not?". Vierundzwanzig Rabbiner fanden sich vom 11. bis 13. August in Kassel zusammen, die meisten der entschiedenen Reform angehörig. Die Versammelten beschäftigten sich mit der Gebetbuchfrage, erklärten die Abfassung eines für alle Reformsynagogen gültigen Gebetbuches für ratsam, kamen aber nicht über Festsetzung von Einrichtungen hinaus, die schon vielfach in den Synagogen in Übung waren, nämlich dreijähriger Zyklus der Thoravorlesung, deutsche Haftarahs, e i n maliger Vortrag des Achtzehn-Gebetes, mit Ausnahme des Neujahrs- und des Versöhnungstages. Sonst wählte man Kommissionen: für Liturgie, Ritualvorschriften, Ehegesetze, Schulen und religiöse Erziehung, als Mitglied der dritten wurde Geiger gewählt [1]). Der Hauptbeschluß der Versammelten war aber, sich nur als eine Art Vorparlament, als eine vorbereitende Vereinigung für eine künftige Synode zu betrachten.

Diesen Hauptbeschluß der Versammlung, Synoden zu veranstalten, in denen nicht nur Delegierte der Gemeinden beraten und zu denen nur ausnahmsweise Rabbiner zugelassen werden sollten, sondern solche Versammlungen, in denen Rabbiner den Schwerpunkt zu bilden hätten und sich mit den Delegierten der Gemeinden vereinigten, billigte er durchaus (Zeitschr. Bd. VI).

Diese Synode kam in der Tat im nächsten Jahre zustande. Am 29. Juni 1869 fand unter großer Beteiligung deutscher Rabbiner und Delegierten aus dem Auslande und vieler Laien die Eröffnung der ersten Synode in Leipzig statt. Moritz Lazarus wurde zum ersten, Geiger zum zweiten Präsidenten gewählt.

Eine Geschichte der Synoden kann hier ebensowenig gegeben werden, wie früher eine Darstellung der Rabbinerversammlungen. Ein kurzer Überblick [2]) muß genügen. Die Thesen Ludwig Philippsons wurden der Verhandlung zugrunde gelegt; seiner Ansicht, praktische Resultate zu erzielen, stand die Geigers entgegen, theoretische Besprechungen zur Hauptsache dieser Versammlung zu machen. Die Synode beschäftigte sich mit den Fragen der religiösen Erziehung, der Gebetordnung und der Beschneidung. Die angenommenen Thesen, entsprechend den verschiedenen Parteien, die auf der Versammlung vertreten waren, sehr gemäßigt, geben nicht das wieder, was Geiger wünschte, weder in ihren Gedanken noch in ihrer Fassung. Er hatte seinerseits [3]) vor dem Zusammentritt der Synode Thesen drucken lassen, die jedoch keine Billigung fanden. In seinem Nachlaß fanden sich Thesen, die er gern zur Annahme gebracht hätte, sie lauten so:

---

[1]) Über die Versammlung zu Kassel, vergl. das mehrfach angeführte Buch von David Philippson. Sehr wichtig für sie sind zwei Aufsätze in der Zeitschrift Bd. VI, außerdem eine kleine Studie Wechslers, daselbst Bd. VII. Der letztere hält die ganze Kultusdebatte für verlorene Mühe, tadelt, daß ein Teil der Besucher der Versammlung nicht recht unterrichtet und vorbereitet war, und bemängelt, daß die Protokolle nicht gedruckt worden seien.

[2]) Die Verhandlungen der Synoden von Leipzig und Augsburg sind gedruckt, außer diesen Berichten ist die Darstellung von David Philippson zu vergleichen.

[3]) Jüdische Zeitschrift VII, 161.

1. Die Versammlung empfiehlt den Gemeinden aufs dringendste die Errichtung und die Pflege tüchtiger Religionsschulen für die Jugend beiderlei Geschlechts.

2. Sie erkennt es als Aufgabe derjenigen Gemeinden, ja der gesamten jüdischen Bevölkerung eines jeden einzelnen Staates an, dahin zu wirken, daß in den höheren Lehranstalten, welche gemeinsam für alle Konfessionen sind, auch das Judentum seine Gleichberechtigung erhalte und für deren jüdische Zöglinge ein höherer Religionsunterricht erteilt werde.

3. Die Versammlung begrüßt die Strömung unserer Zeit, welche nach der allgemeinen Herstellung konfessionsloser Schulen strebt, mit Freuden, sie erblickt in dieser Strömung keine Gefährdung des Judentums, hält es aber für um so wichtiger, daß neben diesen konfessionslosen Schulen Anstalten vorhanden seien, welche in dem heranwachsenden Geschlechte die Erkenntnis der überkommenen Lehre und die Liebe zu ihr pflegen.

4. Die Versammlung erkennt als unveräußerliche Bestandteile des Religionsunterrichts nicht bloß die übliche Mitteilung der biblischen Geschichte, die Zusammenstellung der tief eingelebten Religionsgrundsätze, sondern auch die Befestigung der Vertrautheit mit sämtlichen biblischen Schriften, die Pflege der hebräischen Sprache als der Sprache, in welcher diese Schriften verfaßt sind, in welcher der religiöse Gedanke seinen so eigentümlichen tiefsinnigen und innigen Ausdruck findet, welche der frische Geistesquell aller folgenden Jahrhunderte und ebenso das feste geistige Band für alle Glieder der Judenheit gewesen ist und bleiben soll. Vor allem aber soll die ganze jüdische Geschichte, auch die nachbiblische, angemessen dem jugendlichen Alter, der Jugend bekannt werden als die reichste Quelle der Befestigung im Glauben und der Kräftigung des religiösen Sinnes.

5. Die Versammlung erklärt, daß der religiöse Unterricht in der Schule sich der kritischen Behandlungsweise zu enthalten habe, sie will nicht, daß der jugendliche Sinn in seiner idealen Entfaltung ernüchtert werde durch die Anregung von Zweifeln. Gerade deshalb aber erwartet sie, daß unsere Schulmänner mit weiser Umsicht die Resultate der Wissenschaft nicht ignorieren, vielmehr einem in der Seele der heranreifenden Jugend etwa später auftauchenden Widerspruche zwischen der Religion und der zur Geltung gelangten wissenschaftlichen Betrachtungsweise vorbeuge.

6. Die Versammlung erkennt das Bedürfnis eigener Bildungsanstalten für jüdische Lehrer, zumal Religionslehrer an. Sie würdigt die bestehenden verdienstlichen Anstalten zu diesem Zwecke, sie wünscht lebhaft deren Vermehrung, sie verkennt aber auch nicht die große Schwierigkeit, mit welcher die Herstellung einer genügenden Anzahl solcher Seminare verknüpft ist. Sie hält es für dringende Pflicht dahin zu wirken, daß in den allgemeinen öffentlichen Seminaren, insofern dieselben nicht durch ihren spezifisch konfessionellen Charakter der jüdisch-religiösen Gesinnung der Zöglinge nachteilig sind, tüchtige jüdische Männer angestellt werden, welche es verstehen, die angehenden jüdischen Religionslehrer in ihrem Fach heranzubilden.

7. Die Versammlung betrachtet endlich als höchste Aufgabe die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät.

Die Synode ernennt eine Kommission, welche sich mit den bereits hervortretenden Bestrebungen verbindet, um die Herstellung einer oder mehrerer solcher höheren Lehranstalten zu verwirklichen."

Über die Leipziger Synode äußerte sich Geiger in einem Briefe an seinen Freund M. A. Levy (12. Agust 1869) folgendermaßen:

> . . . Also Sonntag, 27. Juni bin ich von hier nach Leipzig abgereist; daß ich und viele Andere, theils durch meine Aufforderung veranlaßt, theils ohne dieselbe, zeitlich da waren, war sehr gut; wir konnten jedenfalls in Vorversammlungen die ersten Anordnungen vorbereiten, damit nicht in buntem Durcheinander unklare Verhandlungen über die ersten Schritte vorgenommen werden mußten . . . . Jedoch es war ein erster Anfang und ich denke, man wird gelernt haben; die Stimmung war eine gehobene, die Haltung eine würdige trotz dem wie ein angeschossener Eber sich gebärdenden Joel, und das ist vorzugsweise der großen Befähigung Lazarus' zu verdanken. Nun, die Sache wird mir zu Betrachtungen Veranlassung geben, die beleben und fördern sollen, denn was vorher geschrieben wird, bleibt doch immer die Hauptsache; es wird dadurch unmöglich, sich mit zweideutigen Redensarten abzufinden."

In Leipzig wohnte Geiger bei dem ihm seit lange befreundeten Prediger M. A. Goldschmidt, dessen Rednergabe und reiche Bildung er anerkannte. Er erquickte sich besonders an den anregenden Unterhaltungen mit der hochbegabten Gattin seines Gastfreundes, Frau Henriette Goldschmidt, die schon damals einen hervorragenden Anteil an den Frauenbestrebungen nahm und die noch heute, im höchsten Alter, unermüdlich für ihre Ideale tätig ist.

Es sei hier gleich erwähnt, daß 1872 die zweite Synode und zwar in Augsburg stattfand, bei der Geiger wiederum zum zweiten Präsidenten gewählt wurde. Sie hatte einen entschiedeneren, mehr reformatorischen Charakter als die vorhergehende, weil eben alle die weggeblieben waren, die sich einer entschiedenen Reform abgeneigt zeigten. Die Verhandlungen in Augsburg dauerten vom 11.—17. Juli 1871. Die Synode beschäftigte sich mit den Ehegesetzen. Zwei Thesen, die von Geiger herrührten, seien nach der in seinem Nachlaß sich vorfindenden Formulierung hier mitgeteilt:

1. Die Versammlung erklärt, daß die Unterlassung der Trauung an gewissen als unheilbringend bezeichneten Tagen, namentlich in der Zeit zwischen Pesach und Schabuoth, durchaus wurzellos ist, zur Förderung des Aberglaubens dient und keiner frommen Empfindung entspricht. Sie erachtet daher diese Beschränkung für aufgehoben.

2. Die Versammlung erkennt die zarte Fürsorge für das unmündige Kind an, welche in der Vorschrift liegt, wonach eine Witwe keine neue Ehe eingehen soll, bevor das in der vorangegangenen Ehe erzielte Kind das Alter von zwei Jahren zurückgelegt habe. Sie hält aber andererseits dafür, daß diese Vorschrift für unsere Zeit der Begründung entbehrt und dem von ihr angestrebten

Zwecke gerade entgegengesetzt ist. Die Dauer von zwei Jahren zur Entwöhnung des Kindes ist in unseren Tagen unerhört, die Annahme einer fremden Amme unter uns nicht ungewöhnlich, und meistens wird für das Wohl des Kindes weit besser gesorgt, wenn die Frau sich neuer männlicher Stütze erfreut, als wenn sie, deren entbehrend, auf ihre eigenen Kräfte angewiesen ist. Die Versammlung erklärt demnach, daß dieses Ehehindernis keine Gültigkeit mehr beanspruchen kann."

Die Frage der Mischehen wurde als nicht genügend vorbereitet auf Geigers Antrag verschoben. Die übrigen Gegenstände, die zur Besprechung standen, waren: der Sabbat, die Beschneidung, die Bildung der Kantoren, die Chanukafeier, die Revision des Schulchan Aruch, das Proselytenbad, die Speisegesetze. In Beziehung auf die beiden letzteren haben sich gleichfalls in dem Nachlaß Thesen erhalten, die folgendermaßen lauten: „Die Versammlung erklärt, daß das Proselytenbad einer in das Judentum aufzunehmenden Frauensperson lediglich in Gegenwart zweier Vertrauen verdienenden Frauen geschehen solle."

Zu den Speisegesetzen.

„In betreff der Frage über die Fortdauer der Verbindlichkeit der Speisegesetze erklärt die Versammlung:

1. Daß eine Herstellung des Einklangs zwischen der allgemeiner werdenden Praxis des Lebens, welches dieselben gänzlich oder großenteils ignoriert, und dem religiösen Herkommen, welches sie noch immer als wichtigen, integrierenden Teil des Judentums betrachtet, ein dringendes Erfordernis ist, wenn nicht das Ansehen des Judentums bei seinen eigenen Bekennern, die das Speisegesetz Tag für Tag verletzen, gänzlich schwinden soll.

2. Sie erkennt an, daß das Leben zu weit über die Resultate der bisherigen, diesen Punkt speziell betreffenden Erörterungen hinausgeschritten ist, als daß vermittelnde Versuche irgend einen Wert haben und eine Bedeutung erlangen könnten.

3. Indem sie sich daher vorläufig irgend eines Ausspruches enthält, muß sie es als nachdrücklichen Wunsch bezeichnen, daß der Gegenstand in ernste wissenschaftliche Behandlung genommen und zur Spruchreife vorbereitet werde."

Die Augsburger Synode war die letzte, die während Geigers Leben stattfand. Sie bereitete im ganzen dem Mann, der immer und immer wieder die Notwendigkeit solcher Synoden betont hatte, eine arge Enttäuschung. Die Diskussionen erschienen ihm zu lang, die Beschlüsse zu zahm. Hatte es schon den Rabbinerversammlungen an Autorität gefehlt, um die gefaßten Entscheidungen durchzuführen, so waren auch die Synoden, obgleich bei ihnen außer den Geistlichen die Gemeindevorstände durch Delegierte vertreten waren, nicht stark genug, den Beschlüssen, die meist nur infolge einer Vermittlung zwischen den verschiedenen Parteien gefaßt wurden, Gesetzeskraft zu geben [1]).

[1]) Die Eindrücke Geigers und des ihm eng verbundenen Wechsler sind niedergelegt in folgenden Abhandlungen (alle in Zeitschrift Bd. VIII): Die Versammlungen zu Leipzig und die zu Philadelphia; Von der Synode bis zur vertagten Synode; Synodalarbeiten über die das Ehegesetz betreffenden Vorschläge; Die Aufgabe der Synode (letzterer Aufsatz rührt von Wechsler

Schon mehrere Jahre vor der Leipziger Synode war in Berlin der Kampf um Geiger entbrannt.

Berlins Streben, Geiger zu gewinnen, äußerte sich sehr früh. Er selbst hatte lange keine Neigung, dorthin zu gehen, 1839 stieß ihn die Art des Publikums ab; 1846 und nochmals 1858 hatte er, wie früher gezeigt, die Berufung der Reformgenossenschaft abgelehnt, wobei freilich eine etwaige Abneigung gegen Berlin keine Rolle spielte. Aber auch unmittelbar nach dem Tode von Michael Sachs, (1864) hatte er keine Sehnsucht in die Hauptstadt zu gehen.

Schon damals aber begann es sich allerdings in Berlin zu regen. Die treibenden Persönlichkeiten in der Gemeinde, die ernst und still bemüht waren, die Wahl Geigers durchzusetzen, waren besonders drei Männer: Philipp Wertheim, der einflußreiche Gemeindesekretär, von Haus aus Jurist, aber jüdischem Wissen nicht fremd, ein Anhänger radikalen Fortschritts, A. Horwitz, der geniale Lehrer und Schriftsteller, der unermüdlich tätige Pädagoge, A. Bram, Privatgelehrter, ein Wühler im besten Sinne des Wortes, der in privater Werbetätigkeit seines Gleichen kaum fand.

In der Repräsentantenversammlung war ein hervorragender Jurist, H. Makower, mit regstem Eifer bemüht, die Wahl durchzusetzen. Er, einer der beschäftigsten Anwälte und ein außerordentlich fleißiger Schriftsteller, benutzte die knappen Stunden seiner Muße, um die „Urschrift“ zu lesen, weil er sich selbst ein volles Bild von Geigers wissenschaftlicher Arbeit machen wollte. Er war auch derjenige, der den ersten offiziösen Schritt tat. Am 5. Mai 1867 fragte er Geiger, ob er sich bereit finden würde, in Berlin eine Gastpredigt zu halten und suchte ihn dazu zu ermuntern, teils damit durch eine solche Predigt das von einigen geäußerte Bedenken zerstreut würde, seine Stimme reiche nicht aus, die Synagoge zu füllen, teils um den Gegnern zu zeigen, daß er keineswegs gewillt sei, die alten Sitten gewaltsam zu beseitigen.

Schon ein Jahr vorher hatte sich Berthold Auerbach vertraulich an Geiger gewendet. Aus dessen Antwort (14. Februar 1866) sei folgender Satz hervorgehoben: „Das einzige, was mich bestimmen kann, eine Wahl in Berlin anzunehmen, ist der Ernst, mit dem man mich etwa verlangt; ist er vorhanden, so fragt er nicht viel und schafft sich nicht Bedenken, sondern er handelt. Ist dies nicht der Fall, dann ist besser, man fängt gar nichts an. Eine Zustimmung natürlich gebe ich heute nicht, noch weit weniger tue ich den geringsten Schritt dafür. Was ich später tun werde, kann ich heute noch nicht sagen. Wäre ich jedoch gegenwärtig entschlossen, die Stelle abzulehnen, ich würde mit herzlichem Danke für die freundliche Gesinnung kein Hehl daraus machen, doch schwebt mir manches vor, was mir als Ziel dünkt und was ich den Mut nicht habe, abzuweisen.“ Und am folgenden Tage erklärte er sich in Beziehung auf letzteren Punkt deutlicher: „Du hast einmal meine Vorlesungen einen neuen Frühling

---

her). Der Gerechtigkeit halber muß erwähnt werden, daß sich in einem der Aufsätze Geigers und zwar Bd. VIII, 23, sehr starke Ausdrücke gegen die Verlegung des Sabbat auf den Sonntag finden, sie stehen aber mit der früher (oben S. 146) mitgeteilten Empfehlung eines etwa vierwöchentlich einzurichtenden Sonntagsgottesdienstes nicht in Widerspruch, denn auch damals war von einer Verlegung des Sabbats in keiner Weise die Rede.

genannt; dieser Frühling bedarf der günstigen Witterung und auf diesen hoffe ich in Berlin eher als anderswo. In dem Kampfe, welcher um die edelsten geistigen Güter der Menschheit von Tag zu Tag mehr ausbricht, muß das Judentum in sich gereinigt, historisch erkannt und demgemäß entwickelt, auch seine berechtigte Stellung gegenüber der herrschenden Religion einnehmen. Dazu bedarf es ernstlicher Anstrengungen, fast stehe ich vereinzelt da, um ihm seine Geltung als wirksame geistige Macht nachzuweisen und zu erringen. Daß mir dafür in Berlin ein günstigerer Boden gewährt werde, das ist der einzige, bestimmende Grund für mich, der mich zur Annahme einer Wahl veranlassen könnte. Alles das jedoch muß mir entgegenkommen; ich kann es nicht machen, ich darf es nicht machen, weil mir sonst meine Aussicht zerstört wird. An dem Eifer, den ich erblicke, wächst meine Kraft, erhöht sich mein Mut gegen entstehende Schwierigkeiten; ohne den Eifer, der sich an mich herandrängt, würden die Schwierigkeiten mir riesenhoch erscheinen müssen, mein Mut dahinschwinden."

Der gewaltige Berliner Kampf kann hier nur angedeutet werden. Er beginnt eigentlich schon in den fünfziger Jahren, wurde aber akut nach dem Tode von Michael Sachs, 1864. Er betraf zwei Dinge: 1. eine wirklich moderne Gestaltung des Gottesdienstes und, was damit zusammenhing, Gebrauch der Orgel an Sabbaten und Festtagen, 2. Die Berufung Geigers als Rabbiner [1]).

Um die letztere durchzusetzen, bedurfte es mehrerer Wahlen der Gemeindekollegien. Während der Vorstand seit 1866 die Wahl Geigers entschieden ins Auge gefaßt hatte, war die Majorität der Repräsentantenversammlung erst seit 1867 für den Führer der Reformbewegung gewonnen. Zur Wahl eines Rabbiners bedurfte es jedoch einer Zweidrittel-Majorität, diese wurde erst im Jahre 1869 erreicht.

Schon 1866 begannen die Machinationen der Gegner. Damals erschien eine Broschüre: „Ist die Wahl des Dr. Abraham Geiger zum Rabbiner von Berlin möglich? Ein Wort der Verständigung von einem Freunde der Wahrheit und des Friedens." 1866. Sie erklärte die Wahl Geigers für unmöglich. Nur zur Charakteristik der Kampfesweise dieser Wahrheitsfreunde seien einige Proben hervorgehoben; eine Widerlegung aller dieser Lügen ist nicht nötig. Sie begründet die Unmöglichkeit der Wahl damit, daß Geiger eine unheilbare Spaltung in die Berliner Gemeinde bringen würde, wie er dies in Breslau getan, ferner damit, daß er die nach den Bestimmungen des Landrechts und des Judengesetzes von 1847 zum Rabbiner nötigen Qualitäten nicht besitze. Sie weist besonders auf die Vorgänge von 1838 hin, erklärt Geigers Verfahren Stein gegenüber für sittlich anfechtbar und erhebt die schlimmsten Vorwürfe gegen ihn, wegen seines Verhaltens in Breslau. Er habe am Wochenfeste 1847 seine eigene Gemeinde im Stich gelassen, habe am 1. Tage im Reformtempel gepredigt, habe am 2. Tage in der alten Synagoge predigen wollen, der Wunsch

[1]) Für diese Vorgeschichte sehr lehrreich ist die Aktensammlung „An die geehrten Mitglieder der hiesigen jüdischen Gemeinde", ein im Druck erschienener Bericht des Vorstandes vom September 1865.

sei aber an der Festigkeit eines der damaligen Gemeindevorsteher gescheitert. S. 5 wird behauptet, Geiger sei bereit gewesen, 1863 gegen eine Zulage von 500 Talern in Breslau zu bleiben, diese Zulage sei aber nicht bewilligt worden.

Am 11. April 1867 wurde die Wahl Geigers durch den Vorstand vollzogen [1]). Wenige Monate später, am 30. Juni, überreichten Dr. Bram und Dr. Marcuse eine Petition mit 1420 Unterschriften für die Wahl Geigers. Eine Woche später, am 7. Juli 1867 wurde in der Repräsentantenversammlung Geiger mit 12 von 19 Stimmen gewählt, es fehlte ihm also eine Stimme an der nötigen Zweidrittelmajorität. Daher wurde am 11. die Vorlage nochmals der Versammlung übergeben. Da die eine notwendige Stimme im Laufe der nächsten Monate nicht erlangt werden konnte, so wurde am 1. März 1868 von der Repräsentantenversammlung beschlossen, unbeschadet der schwebenden Angelegenheit einen oder zwei Prediger zu wählen. Aber auch dieser Beschluß wurde nicht ausgeführt, vielmehr trat im Mai 1868 eine aus beiden Behörden zusammengesetzte Wahlkommission zusammen, in der M. Joel von J. W. Meyer als der einzige Mann in Deutschland empfohlen wurde, der der Gemeinde den Frieden geben könne. Der Vorstand beantragte auf Grund dieses Beschlusses am 17. Mai die Wahl Joels. Wenige Tage darauf reiste H. Makower, der in Wiesbaden weilte, nach Frankfurt, und schrieb (27. Mai 1868) über eine von ihm gehörte Predigt Geigers einen begeisterten Brief, in dem es heißt: „Voller Entzücken war ich über Form und Inhalt der Rede. Was die erstere betrifft, so ist sie, wie seine Schrift, klassisch. Jede Satzbildung ist abgerundet, frei von Einschachtelungen, und gibt den Gedanken korrekt wieder. Die Sprache ist nüchtern und wendet sich an den Verstand; sie entbehrt durchaus nicht der Wärme und des Eifers; sie entquillt einer ernsten, tiefen Überzeugung. Die Beredsamkeit ist total verschieden von der Sachsischen, nichts von Schwärmerei und dunklem Gefühl, alles klar und durchsichtig, jeder Gedanke ist zu Ende gedacht. Die Sprache ist populär, aber nicht vulgär. Dem gemeinen Mann wird der eben entwickelte Gedanke verdeutlicht; der Wissende sieht hinter jedem Satze den Abgrund einer tiefen Gelehrsamkeit. Das führt mich auf den Inhalt. Der leitende Gedanke war: Die schlichten Ideen sind die epochemachenden, so die Offenbarung, daß nur ein Gott sei; das Fest (Wochenfest) werde nur einen Tag, nicht sechs oder sieben gefeiert, keinerlei Formen seien für die Feier vorgeschrieben. Mit meisterhaften Zügen wurde der Einfluß jenes Gedankens auf die alte Welt, das Christentum, den Mohammedanismus, die Reformation und das Zeitalter der Aufklärung gezeigt, ohne daß irgend eine dieser Erscheinungen mit Namen genannt wurde, so daß derjenige, der geschichtlicher Kenntnisse entbehrt, gar nicht ahnt, welche Fülle von Studien, von schweren Arbeiten nötig ist, um sie zu entwickeln. . . Kein Stocken, kein Zögern, keine Überlegung. Aus dem tiefen Quell innerer Überzeugung sprudelten die Worte hervor. Was mich am wohltuendsten berührte, ist der tiefe, sittliche Ernst, mit dem

---

[1]) Für das Nachstehende sind die Akten des Vorstandes der Berliner Gemeinde benutzt; für die Erlaubnis, Einsicht in diese Akten nehmen zu dürfen, statte ich der Behörde meinen Dank ab. — Die Briefe Geigers an Lazarus, 5. Oktober 1869 und an den Vorstand der Berliner Gemeinde vom 6. und 21. Oktober desselben Jahres sind gedruckt in den N. S. V 322—326.

Geiger seine Aufgabe erfaßt; hier ist nichts Gemachtes oder Heuchlerisches, nichts Unwahres oder Affektiertes; stets den Kern der Sache im Auge, betrachtet er die Schale als wandelbar oder vergänglich. . . Das ist unser Mann."

Wieso die von der Kommission vorgeschlagene, von dem Vorstand beantragte Wahl Joels schließlich nicht zustande kam, ist aus den mir vorgelegten Akten nicht ersichtlich. Ende 1868 wurde die Repräsentantenversammlung durch Neuwahlen ergänzt, im Februar 1869 wurde eine neue gemischte Deputation, bestehend aus vier Vorstehern und sechs Repräsentanten zur Wahl eines Rabbiners eingesetzt. Von ihr wurde, nachdem der schon genannte Joel W. Meyer schriftlich den Landrabbiner Cohn in Schwerin vorgeschlagen hatte, am 11. März Geiger gewählt, zugleich aber beschlossen, noch einen Prediger anzustellen. Aus diesem Grunde wurde am 23. Mai von der Repräsentantenversammlung die Wahl Geigers einstweilen ausgesetzt, um einen Prediger und Rabbinatsassessor neben ihm zu wählen; dieser wurde einige Monate später in der Person Ungerleiders gefunden. Erst am 12. September 1869 wurde von der Repräsentantenversammlung Geiger einstimmig gewählt. Er hätte allerdings gewünscht, durch den Vorstand oder durch Prof. Lazarus, den Vorsitzenden des Komitees der neu zu begründenden Hochschule, von der gleich ausführlicher die Rede sein muß, bestimmte Zusicherungen über seine Beteiligung an dieser Lehranstalt zu erhalten, nahm aber, obgleich der Vorstand gar nicht in der Lage war, sich über eine Privatanstalt zu äußern, und Lazarus nach dem Stande der Sache eine bindende Auskunft nicht zu erteilen vermochte, die Wahl an. Mitte Oktober erbat er die Entlassung aus seinem bisherigen Amte. Er erhielt sie mit Ausdrücken des Bedauerns. Für die Frankfurter Gemeinde bedeutete sein Scheiden keine solche Lücke wie für Breslau. Er hatte hier nichts Neues zu gestalten brauchen, sondern nur das bereits Bestehende zu befestigen, Ruhe und Frieden wieder herzustellen. Die Gefahren, die Schwarzseher befürchtet hatten, waren nicht eingetreten. Um Stein scharte sich nur eine kleine Anzahl Getreuer, die der Hauptgemeinde keinen wesentlichen Abbruch tat. Es war ein seltsames Zusammentreffen, daß Geiger in derselben Stadt lebte und wirkte, in der auch zwei ehemalige Freunde, Hirsch und Stein, tätig waren; zwischen den früher Engverbundenen und nun Getrennten kam es zu keinerlei Berührung.

Die Frankfurter Gemeinde wahrte in schönster Weise die Institutionen, die er gefestigt hatte: mit innigster Befriedigung konnte er auch von Berlin aus auf die religiöse Entwicklung seiner Vaterstadt sehen. Wenn er auch behaglich und zufrieden in ihr geweilt hatte, er schied von ihr ohne Schmerz: eine neue, große Aufgabe winkte ihm, der fast Sechzigjährige fühlte in sich Kraft und Mut, in der neuen Stellung sein Lebenswerk zu krönen.

VIII. Kapitel.

Berlin 1870—1874.

Am 22. Januar 1870 hielt Geiger seine Antrittsrede in Berlin. Der allzeit getreue Berthold Auerbach schrieb ihm darüber: „Du kannst in Dir begnügt sein; Du hast die Gemüter mächtig erregt und Du wirst Großes wirken.“ Das Wort des Biederen ging in Erfüllung.

Nach dem Amtsantritt war, mit Ausnahme eines kleinen Exzesses, von dem noch zu sprechen ist, von Kämpfen der Gegenpartei kaum die Rede. Nur einmal — Februar 1870 — richteten die Orthodoxen an den Vorstand die Bitte, Geiger nicht in der alten Synagoge sprechen zu lassen; der Vorstand kehrte sich jedoch nicht daran und die erste Predigt in der alten Synagoge fand am 26. Februar 1870 statt. Wenn nun auch die genannte Partei dies Faktum den Mitgliedern der Gemeinde mitteilte, mit der Bemerkung, „wir konstatieren dies Faktum als einen Gewissenszwang, ausgeübt von einer Behörde, die ihre Wahl einer äußerst geringen Majorität verdankt und appellieren an den Rechtssinn unserer Gemeindemitglieder und aller vorurteilslosen Freunde des Rechts wie der Gewissensfreiheit“, so wurde eine Änderung nicht vorgenommen. Vielmehr gewöhnten sich gerade die Altgläubigen an den gefeierten Redner, der, ohne verletzen zu wollen, auch an dieser Stätte mit dem vollen Ausdruck seiner Überzeugung nicht zurückhielt. Er predigte gerade dort besonders gern, weil er hier sicher war, Männer zu finden, die seine Zitate verstanden, die gelehrten Anspielungen zu würdigen wußten.

Nur einmal Anfang November 1870 kam es zu einem kleinen Skandal. Ein notorisch verrückter Mensch stieß Ausrufe gegen den Redner aus, von denen dieser übrigens nichts hörte; der Ruhestörer wurde mit Gewalt aus der Synagoge entfernt. Die Zeitungen bemächtigten sich dieses kleinen Vorfalls und bauschten ihn willkürlich auf.

Von den Berliner Predigten ist nur eine, die zur 2. Säkularfeier der Gemeinde (10. Sept. 1871), gedruckt worden. Von besonderer Bedeutung war die bei einer Trauerfeier in der Synagoge am Sarge des Abgeordneten J. R. Kosch (31. März 1872) gehaltene. Über sie berichtet Franz Ziegler in einem Artikel der Vossischen Zeitung vom 3. April 1872: „Der Redner ging sein öffentliches Leben durch, hob hervor, wie der Entschlafene stets für Freiheit und Recht eingetreten sei, wie er aber immer die Milde habe walten lassen, und stets jede

Leidenschaftlichkeit zurückweisend, rein objektiv seine Sache und die des Volkes verteidigt habe. Mit großem Takte hob er in dem Verstorbenen den human gebildeten Menschen, den edlen Mann hervor, und erinnerte an dessen Konfession als Jude nur soweit, als die Dankbarkeit und die Erinnerung daran gebot, daß Kosch stets, so oft es die berechtigten Ansprüche seiner Glaubensgenossen auf Gleichberechtigung erfordert hätten, mit seinen besten Kräften dafür eingetreten sei und seine letzten Worte im Abgeordnetenhause noch in diesem Sinne gesprochen wären."

Zu Kollisionen zwischen dem neugewählten Rabbiner und dem Vorstande kam es nicht. Eine Differenz, die sich ziemlich bald nach dem Amtsantritt gezeigt hatte, wurde nicht weiter verfolgt. Am 28. April 1870 bemerkte der Vorstand in einem Anschreiben, daß die deutschen Gebete von dem Rabbiner mannigfachen Veränderungen unterzogen würden, wies ihn darauf hin, daß diese durch Gemeindestatut festgesetzt worden seien und bat ihn, gemeinschaftlich mit Aub etwaige Abänderungsvorschläge zu machen. Geiger erklärte darauf am 17. Mai, daß er sich für berechtigt glaube, in den Gebeten, die der Rabbiner zu sprechen habe, seiner Individualität gemäß zu handeln und bat, „mir hierin die freie Bewegung nicht verkümmern zu wollen". Obgleich der Vorstand diese Anschauung nicht billigte, wurde die Sache nicht weiter verfolgt.

Auch mit dem Kollegen Josef Aub herrschte Frieden und Eintracht. Dieser wackere und schlichte, dabei tiefgelehrte Mann, der infolge seines geringeren Rednertalentes und seiner süddeutschen Aussprache oratorische Erfolge nicht zu erzielen imstande war, beugte sich gern und neidlos der Superiorität seines Genossen. Er hatte rüstig für dessen Wahl gewirkt und bewährte sich in der ganzen Zeit ihres Zusammenlebens als redlicher und treuer Kollege.

Im Jahre 1870 sollte eine Synode in München stattfinden. Geiger lud dazu die Vorstände der Frankfurter und Berliner Gemeinde ein mit gleichlautenden Schreiben (4. Juli 1870), aus denen wenigstens einzelne Sätze abgedruckt werden mögen:

„Die Notwendigkeit eines engeren Zusammenhangs unter den Freunden des Fortschritts im Judentum an den verschiedensten Orten, auch bei abweichenden Nuancierungen, stellt sich immer dringender heraus. Nur der Isolierung, zum Teile auch der Lauheit der Freisinnigen haben die Männer des Rückschritts es zu verdanken, daß sie ihren Kreaturen Stellungen erwerben, die vom nachteiligsten Einflusse auf die Gesamtbildung sind. Solche Erscheinungen wären in allen Konfessionen und ebenso im Judentume der Gegenwart nicht möglich, wenn man nicht mit vornehmer Ignorierung die Bemühungen zur Erzielung des Fortschritts teilnahmlos an sich vorübergehn ließe.

Die Synode ist ein Versuch, die Kräfte der Freisinnigen zu vereinigen, und es ist Pflicht intelligenter Gemeinden, sie mit allem Nachdrucke, namentlich auch durch Anteilnahme an ihren Beratungen, zu unterstützen. Die erste, in Leipzig voriges Jahr abgehaltene Synode hat, wie ich zu bekennen keinen Anstand nehme, nicht alle, kaum mäßige Erwartungen befriedigt. Allein die Schuld lag eben daran, daß dieselbe von den entschiedener dem Fortschritte huldigenden Gemeinden n i c h t beschickt wurde und so die Anzahl der Ängst-

lichen und Bedenklichen überwog. Trotzdem hat sich ihr fördernder Einfluß in mehrfachen Erfolgen kund gegeben. So verkündet z. B. ein in den letzten Wochen veröffentlichter Bericht des Dresdener Gemeinde-Vorstandes auch „Verbesserungen im Gottesdienste, welche daselbst nach Anleitung von Beschlüssen der Synode" getroffen worden, und erscheinen dieselben auch von keiner großen Tragweite, so bringen sie doch Bewegung in die Erstarrung und bieten Anhaltspunkte für weitere Entwicklung."

Die Synode kam nicht zustande; statt ihrer wurde 1872 die zu Augsburg abgehalten (vgl. oben S. 199).

Während der Zeit der Berliner Wirksamkeit fühlte er sich mehrmals gedrungen, in Angelegenheiten das Wort zu ergreifen, die für das Judentum von eingreifender Bedeutung zu sein schienen. Das erstemal war es ein Auftreten gegen den Oberkirchenrat. Dieser hatte am Anfang des Jahres 1871 einen Erlaß „vom Übertritt zum Judentume" veröffentlicht, in welchem die Geistlichen aufgefordert wurden, bei jedem ihnen bekannt werdenden derartigen Falle der Gemeinde unter Nennung des betreffenden Namens diese „schmerzliche Mitteilung" zu machen, der Trauer über diesen Abfall Ausdruck zu verleihen und die Gemeinde aufzufordern zum Gebete, „daß Gott sich des Abgefallenen erbarmen wolle und ihn erkennen lasse den Irrtum seines Weges". Gegen diesen Erlaß richtete die jüdische Gemeinde Berlin einen Protest und erhielt dafür „Dank und Anerkennung" in einer Erklärung mehrerer hochstehender freisinniger Männer; Geiger veröffentlichte seinerseits eine Broschüre, in welcher er nicht bloß den Erlaß, sondern „das Verhalten der Kirche gegen das Judentum in der neueren Zeit" überhaupt einer schneidenden Kritik unterwarf [1]).

Die Abhandlung ist von außerordentlicher Schärfe. Sie richtet sich nicht nur gegen den Oberkirchenrat, sondern wendet sich nach einer Beleuchtung des Verhaltens der protestantischen Kirchenzeitung mit Wucht und Entschiedenheit gegen die Ausführungen der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung". Der Verfasser wehrt mit den kräftigsten Ausdrücken alle Vorwürfe ab, die von dem Schreiber jenes Artikels dem Judentume gemacht worden waren; er bekämpft sodann mit starkem Ingrimm die vom Oberkirchenrat vorgenommene Abänderung des allgemeinen Kirchengebets vom 15. März 1871, in dem die Worte vorkamen: „Beschütze das Königliche und das gesamte deutsche Kriegsheer und alle treuen Diener des Kaisers und Königs und des Vaterlandes, lehre sie stets wie Christen ihres Eides eingedenk sein . . . . nimm alle christliche Obrigkeit in Deine gnädige Obhut."

Die Abhandlung schließt mit den Sätzen: „Ist dies wirklich, fragt man sich verblüfft, ein Gebet aus dem Jahre 1871, nach der Herstellung des Deutschen Reiches, nach den blutigen Kämpfen um dessen Gewinnung? Tausende von jüdischen Preußen und Deutschen standen und stehen unter den Waffen, sie haben mit Treue und Tapferkeit gerungen, es ist ihnen die Anerkennung dafür

[1]) Über diesen Anhang vergl. oben S. 187 Anm. 1. Die Abhandlung erschien auch als besondere Broschüre; der bei weitem größte Teil ist vom 9. April, ein kleinerer Zusatz vom 30. datiert.

geworden, und die evangelische Kirche schlägt ihnen zum Lohne ins Angesicht, läßt beten, daß die Mannschaften „wie Christen“ stets ihres Eides eingedenk bleiben! Für sie gibt es keine jüdische Eidestreue, für sie keine Teilnahme an dem jüdischen Waffentragenden, kurz, für sie ist nur die Konfession das Vaterland. — Nach dem Bundes-, jetzigen Reichsgesetze vom 3. Juli 1869 ist „die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung, sowie zur Bekleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntnisse „unabhängig“, und dennoch kennt die evangelische Kirche nur eine „christliche“ Obrigkeit, während selbst in Preußen Richter jüdischen Glaubens angestellt sind, das deutsche Oberhandelsgericht ein jüdisches Mitglied in seiner Mitte zählt, Baden einen Finanzminister jüdischen Glaubens hat, der nunmehr auch Mitglied des Bundesrates ist! Bedarf es eines eklatanteren Beweises, wie das offizielle Kirchentum geflissentlich alle neueren Staatsordnungen ignoriert, in den Hintergrund drängt, die Vorurteile allsonntaglich von allen Kanzeln herab neu zu wecken beflissen ist?

Allein die gesamte Kirche, alle Gemeinden machen sich der Teilnahme an dem Attentate auf alle unsere neuzeitlichen freiheitlichen Errungenschaften mitschuldig, wenn sie solche Vorgänge stillschweigend hinnehmen. Es genügt nicht, etwas der Art in der stillen Kammer als zeitwidrig abzuweisen, es gilt den ernsten offenen Kampf mit den finstern Mächten, welche noch immer das Staatsleben und die Geistesbildung erdrücken wollen. Das aber bleibt eine unbezweifelbare Wahrheit: Die Kirche sinkt immer tiefer in das Mittelalter hinab, sie ist außer allem Zusammenhange mit den lebendigen Geistesmächten der Gegenwart. Du aber, Israel, stehe auf Deiner Wacht!“

Das zweite Auftreten knüpfte an die Laskersche Resolution an. Diese verlangte von der Regierung einen Gesetzentwurf, nach welchem den Juden der Austritt aus einer Religionsgemeinschaft ohne gleichzeitigen Austritt aus dem Judentum ermöglicht wurde. Dieser Resolution folgte später wirklich ein Gesetz, auf Grund dessen die streng orthodoxe Partei in Berlin und auch anderwärts sich von der Hauptgemeinde löste. Eine solche Bestimmung widersprach Geigers Grundsätzen vollkommen. Er hatte immer die Einheit der Gemeinden aufs strengste betont, hatte selbst schweren Herzens eine Anerkennung des jüngeren Tiktin gewährt, nur um den Bestand der Gemeinde zu ermöglichen. Er suchte daher in jeder Weise den Antragsteller umzustimmen und auch bei anderen Abgeordneten für seine Idee zu wirken. Er fürchtete die übelsten Folgen, geradezu eine Vernichtung der kleineren Gemeinden. Seine Bemühungen waren jedoch vergeblich. Ob es zu einer von Geiger gewünschten Aussprache mit Lasker kam, ist mir nicht bekannt; die Angelegenheit beschäftigte Geiger so sehr, daß er eine größere Abhandlung „Kosch ist tot“ begann, die er freilich nicht beendigte. Sie führte hauptsächlich aus, daß Kosch in seinem Verständnis für jüdische Angelegenheiten derartigen Bestrebungen auf das entschiedenste entgegengetreten wäre und fuhr gegen den Abgeordneten, der die Resolution beantragt und durchgesetzt hatte, mit einer solchen Heftigkeit los, daß schon

aus diesem Grunde die erhaltenen Stücke der Skizze nicht zum Abdrucke geeignet sind.

Noch zwei andere, ähnliche Angelegenheiten sind zu erwähnen. Das einemal, 1873, nahm er Stellung gegen den Gesetzentwurf, betreffend die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen. Als nämlich in der Kommission für die Kirchengesetze § 1 jenes Entwurfs angenommen war, der so lautete: „Ein geistliches Amt darf in einer der christlichen Kirchen nur einem Deutschen übertragen werden, welcher seine wissenschaftliche Vorbildung nach den Vorschriften dieses Gesetzes dargetan hat und gegen dessen Anstellung kein Einspruch von der Staatsregierung erhoben worden ist", protestierte er gegen die völlige Ignorierung des Judentums. Er führte in Briefen an Gneist und Lasker aus, daß er zwar nicht zu denen gehöre, welche die gleiche Anerkennung des Judentums in allen gesetzlich bestehenden Anordnungen nachträglich verlangen, wohl aber bei einem neu auszugebenden Gesetze die Berücksichtigung des Judentums fordern müsse. Da die Regierung die Rabbiner der jüdischen Gemeinde insofern anerkenne, als sie ihnen die Sühneversuche, Militärbeeidigungen, Bescheinigungen über die Aufnahme eines bis dahin einer anderen Kirche Angehörigen in den Verband des Judentums und Ähnliches zuweise, so sei es folgerichtig, daß man auch an die Rabbiner die gleichen Anforderungen für ihre wissenschaftliche Vorbildung stelle. Er beantragte daher, daß in jenem Paragraphen nach dem Worte „Kirchen" der Zusatz eingefügt werde: „ebenso das Amt eines Rabbiners oder Predigers in einer gesetzlich anerkannten jüdischen Gemeinde".

Endlich ist noch ein Protest zu erwähnen, der sich gleichfalls gegen Eduard Lasker richten sollte. Dieser hatte in einer Rede vom 21. Januar 1873 ausgeführt, daß von den geistlichen Straf- und Zuchtmitteln in den jüdischen Gemeinden reichlich Gebrauch gemacht worden und noch in neuerer Zeit Beispiele hiervon vorkommen. Er hatte einzelne solche Vorgänge in Hannover und aus einer anderen kleineren deutschen Gemeinde denunziert. Diese Rede schien dem kühnen Kämpfer zu bedeuten, als wenn damit konstatiert würde, es existiere noch ein Bannrecht seitens der Rabbiner oder der Gemeinden. Er wünschte daher in Vereinigung mit seinem Kollegen Aub gegen eine solche Meinung zu protestieren. Seine Erklärung lautete so:

> Angeregt durch die neuesten öffentlichen Verhandlungen, welche auch das Judentum mit in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen, fühlen wir uns zu der gleichfalls öffentlichen Erklärung veranlaßt, daß das Judentum auf der gegenwärtigen Stufe seiner religiösen Entwicklung nicht bloß den Kirchenbann — der schon seit mehr als einem halben Jahrhundert mit allgemeiner Zustimmung völlig hinfällig geworden —, sondern auch ein jedes Mittel sogenannter Kirchenzucht weit von sich abweist. Es vertraut lediglich auf die innere Macht seiner Wahrheit, es erkennt seine Aufgabe, darin zu belehren und zu überzeugen, nicht aber irgend welchen Zwang gegen seine Glieder zu üben; es erkennt dieselben vollberechtigt als solche an, solange sie sich selbst mit ihm verbunden wissen. Wir ersuchen unsere

sämtlichen Amtsbrüder im ganzen Vaterlande, diese unsere Erklärung durch die Zustimmung zu bekräftigen.

Berlin, 26. Januar 1873.

Die vorstehende Erklärung übersandte er dem Vorstand der Berliner Gemeinde, mit der Bitte, ihr beizutreten. Der Vorstand lehnte aber den Beitritt ab, einerseits, weil er die von dem Abgeordneten vorgebrachten Vorgänge nicht bezweifeln zu dürfen meinte, andererseits weil er es für inopportun hielt, gegen einen Glaubensgenossen, der in vielfacher Beziehung den Anstrengungen der Juden um eine freie Gemeindeverfassung und ähnliches nützlich sein könnte, öffentlich aufzutreten.

Zu den amtlichen Arbeiten kam eine neue. Am 12. Januar 1874 wurde Geiger als Mitglied des Schulvorstandes eingeführt. Ein sehr merkwürdiger Bericht der „Berliner pädagogischen Zeitschrift", 31. Januar 1874, unter dem Titel „Jüdische Religiosität und Toleranz, an einem Beispiel", schildert die Einführung in eine kombinierte Konferenz der Lehrerkollegien der Berliner jüdischen Knabenschule und der jüdischen Lehrerbildungsanstalt und gibt nach einer Analyse der Rede des Rektors Horwitz, Geigers Rede mit folgenden Worten wieder:

„Vollkommen mit dem Herrn Vorredner in Übereinstimmung, scheue ich es nicht, auszusprechen, daß alles Wirken, ganz besonders das des Lehrers und Erziehers nur einen Wert hat, wenn es auf einem idealen Grunde ruht, wenn es das über das sinnlich Greifbare Hinausliegende zu seinem Zielpunkte hat, die Entwicklung der höheren Geisteskräfte anstrebt. Wir werden nicht überfliegend den realen Boden uns träumerisch unter den Füßen fortziehen; aber wir werden uns nicht an die irdische Scholle fesseln lassen. — In diesem Sinne darf ich auch die in Beziehung auf meine amtliche Stellung gesprochenen Worte, die von vornherein Mißverständnisse zu beseitigen geeignet sind, voll aufnehmen und sie nachdrücklich betonen. Ich trete als Rabbiner der Gemeinde in ihren Kreis nur insofern, als ich in der Religion, in der Erhebung der Seele, die edelste Blüte des geistigen Lebens erkenne.

Innerhalb meines Wirkungskreises habe ich immer die Überzeugung vertreten, daß Religion und geläuterte Erkenntnis, religiöse Gesinnung und die fortschreitende Errungenschaft geistiger Bildung in innigster und einträchtigster Verschmelzung sich befinden, und daß, wo ein Mißklang, ein klaffender Zwiespalt eintritt, der Name der Religion bloß mißbräuchlich angewendet wird für überschrittene Lebensanschauungen oder eingeschlichene Mißgestaltungen. Wahre Religion ist wahre Bildung. So muß denn namentlich die Schule darauf bedacht sein, die Herzen der Kinder zu erwärmen, ihrer Seele den Aufschwung zu verleihen, ihnen den Kern einer dreitausendjährigen Lebenskraft mit ihrer Frucht darzureichen, daß sie daran erstarken. Allein eine spezifisch jüdische Schulbildung kenne ich nicht, und ich würde es für eine Versündigung an dem Geiste der Jugend erachten, wenn ich, als Rabbiner, anweisend und ausschließend in ihren Bildungsgang eingreifen wollte.

Ohne auf prinzipielle Begründung oder Verteidigung einzugehen, nehme ich die bestehenden jüdischen Schulen als eine Tatsache hin, insofern als sie einen Kreis von Schülern haben, der ausschließlich dem jüdischen Glaubensverbande

angehört, und diese Tatsache verdient sicher auch ernste und liebevolle Beachtung in der Leitung der Anstalt, damit die gegebenen historischen Voraussetzungen, die Familiensitte mit bei den Bildungs- und Erziehungsmitteln in Anschlag gebracht werden. Aber nimmermehr dürften sie, wenn gegnerisch den allgemeinen Anforderungen gegenwärtiger Geistesentwickelung, irgend wie eine Duldung ansprechen, sie müßten gerade in der Schule, als der Pflegerin der Zukunft, mit um so entschiedenerem Nachdruck bekämpft werden. Seien Sie daher, m. H., unbesorgt! Ein fremder spukhafter Geist, der nicht der energischen Tätigkeit entstammt, sondern von außen hineingebracht werden müßte, soll von meiner Seite aus keinen Versuch machen, sich einzudrängen. Wie ich Ihrer Teilnahme für echt religiöse Erhebung, Ihrer Wertschätzung des durch die Geschichte bewährten Jüdischen sicher bin, so werden Sie an mir nicht nur keinen Gegensatz zu freier, zu humaner Entwicklung finden; ich werde mich Ihnen vielmehr als treuer Genosse in diesem Bestreben zugesellen.

Als Genosse auf dem reichen Arbeitsfelde wollen Sie mich aufnehmen, und Ihrer Berufstreue gewiß, werde ich mich freuen, das Wohl der Schulen, wie der tüchtigen an diesen wirkenden Männer zu vertreten und zu fördern; mich bemühen, die Herzen diesen köstlichen, heilsamsten Bildungsanstalten zuzuwenden, die Teilnahme für sie zu erhöhen, den Zufluß neuer Mittel zu ermöglichen. In diesem gemeinsamen Wirken wollen wir uns gegenseitig stärken und in dem Bewußtsein einträchtiges Strebens, das des Erfolges nicht entbehren kann, uns erquicken."

Von dieser Tätigkeit in der Schulverwaltung weiß ich nur zu sagen (aus Briefen an mich), daß Geiger am 24. September 1874 eine Konferenz mit den Lehrern der Religionsschule hatte, „die recht zu meiner Zufriedenheit verlief". Am 13. Oktober meldete er mir, daß er vom Schulvorstande beauftragt worden sei, mir die erbetene Verlängerung meines Urlaubes zu erteilen und mit dem Rektor über die Einrichtung der Vertretung zu sprechen.

Die amtliche Tätigkeit wurde nur selten durch Reisen unterbrochen. 1870 im Juli, als der Krieg eben erklärt war, versuchten wir (mein Vater und ich) eine Thüringer Reise zu unternehmen, mußten aber, nachdem wir uns unter großen Beschwerden bis Eisenach durchgeschlagen hatten, wieder zurückkehren. 1871 und in den folgenden Jahren ging Geiger nach Norderney. In Frankfurt war er dreimal: vor der Reise nach Augsburg, zur Hochzeit seines ältesten Sohnes mit der Tochter seines Lebensfreundes Jakob Auerbach, zur Geburt des ersten Enkels, der seinen Namen trug. Breslau besuchte er von Berlin aus nie wieder. Dagegen hatte er die Stätte seines letzten Wirkens in Begleitung seiner älteren Tochter 1867 wiedergesehen. Er weilte eine Woche im Friedenthalschen Hause, dann hielt er sich einige Tage in der Gesellschaft seines Freundes M. A. Levy und dessen Familie in Warmbrunn auf. Eine Einladung des Breslauer Vorstandes, in der dortigen Synagoge zu predigen, lehnte er ab. Vor der Reise nach Norderney im Jahre 1871 besuchte er, wie oben erwähnt, die Synode zu Augsburg.

Als er sich zur Reise dahin rüstete, erhielt er einen Brief des Stadtpfarrers K. Krafft in Regensburg, dessen biblische Dichtungen er fast vierzig Jahre früher gelobt hatte, auf der Rückreise einige Stunden bei ihm zu verweilen,

wenn er ihm nicht etwa ein paar Tage schenken wolle. Wirklich weilte Geiger eine Nacht in dem Hause des gelehrten und liebenswürdigen Pfarrers.

Der gesellige Umgang in Berlin war nicht übermäßig lebhaft. Ein so großer Bekanntenkreis wie in Breslau konnte sich während der kurzen Zeit nicht gestalten, die große Schar der Verwandten, wie sie in Frankfurt existierte, fehlte völlig. Von Familien, mit denen der Umgang gepflegt wurde, waren es besonders die des begeisterten Anhängers Philipp Wertheim, des Amtsgenossen Aub, des stupenden Gelehrten M. Steinschneider; der alte Zunz und seine Gattin bezeugten Achtung und Neigung. Unter den hervorragenden Männern sei der schon genannte bedeutende Jurist H. Makower hervorgehoben, ferner A. Bernstein, der Politiker und Naturforscher, der gerade in jener Zeit sich eifrig in biblische Untersuchungen vertiefte, Berthold Auerbach, der, zumeist nur während des Winters in Berlin anwesend, seine wohltuende Herzlichkeit immer von neuem bewährte. Am innigsten gestaltete sich der Umgang mit dem schon genannten Dr. M. Goldbaum, Geigers Arzt, einem gebildeten, schlichten Manne, einem entschieden freisinnigen Politiker, der für jüdische Dinge Interesse hatte, und der mit herzlicher Verehrung an seinem Patienten hing und dessen hochgebildeter, feinsinniger, künstlerisch veranlagter Frau, deren humoristisch belebte, durch freies selbständiges Urteil gewürzte Unterhaltung ihm wie den Seinen besonders erquicklich und anmutend war.

Der gewaltige Krieg des Jahres 1870 erregte in ihm, wie in der ganzen damaligen Generation, die höchste Begeisterung. Obgleich ein Mann des Friedens und infolge dieses Standpunktes ein Gegner jeden Krieges, erachtete er diesen für einen aufgezwungenen, für eine notwendige Abwehr schwerer Kränkung. Er verfolgte mit größtem Interesse die glorreichen Waffentaten. Ich erinnere mich wie unser Wirt, ein wackerer Fabrikant, uns die neuesten Depeschen heraufschickte und wie bei besonders ruhmreichen Ereignissen wir uns in dem schönen Gartenzimmer des Hauseigentümers zusammenfanden und in dem unvermeidlichen Rotwein das Wohl der tapferen Krieger tranken. Noch lebhaft steht mir im Gedächtnis, wie es uns am 3. September, sobald die Nachricht des Tages von Sedan nach Berlin gekommen war, nicht zu Hause duldete, sondern wie wir, mein Vater und ich, unter die Linden zogen und uns unter die jubelnde Menge mischten, um Gewißheit zu erlangen und womöglich etwas Näheres über das weltgeschichtliche Ereignis zu erfahren. Wie die meisten, so hoffte auch Geiger, daß durch die Gefangennehmung Napoleons das furchtbare Ringen zweier Kulturvölker zu Ende sein würde. Als nun doch der Krieg fortging, wurde sein Interesse geringer und wenn er auch niemals an dem Rechte der Deutschen zweifelte, die lohende Begeisterung der ersten Wochen war verrauscht.

Während dieses Krieges war die Verbindung mit dem treuesten Freunde, dem in Paris weilenden J. Dernburg unterbrochen worden. Als nach dem Frieden kurze Nachricht über das Wohlsein des Freundes eingetroffen war, schrieb ihm Geiger am 21. Juni 1871, ohne im großen und ganzen die Politik zu berühren. Dernburg antwortete am 11. Juli, konnte aber, da er nach einem

Aufenthalt von über 30 Jahren völlig zum Franzosen geworden war, die Empfindung eines solchen nicht unterdrücken. Er wies auf Taktlosigkeiten und Greueltaten preußischer Soldaten und Offiziere hin, fürchtete, infolge des Krieges werde eine Zeit der furchtbarsten Metzeleien aller Orten eintreten, er bangte für das Schicksal der deutschen Juden, denen er ähnliche Geschehnisse voraussagte, wie nach dem Befreiungskampfe von 1813 und schloß seine Darlegung mit den Worten: „Franzosen, die ganz wie andere Franzosen sind, hat nur die französische Revolution schaffen können." In einer Nachschrift vom 15. Juli gab er als Grund seines Schreibens an: „Du kannst Dir nicht denken, wie schimpflich die Deutschen sich betragen, die gleich nach dem Friedensschlusse hierher geeilt sind, um aufs neue hier ihre Geschäfte zu machen, und die auf französischem Boden sich benehmen, als hätten sie eben die Schlacht bei Sedan gewonnen und als dürften sie sich in Paris als Sieger gebahren."

Geiger antwortete mit folgendem Schreiben:

Norderney, 2. August 1871.

Bei der Ankunft am hiesigen Orte fand ich Dein Schreiben vor, das mich lebhaft bewegt hat. Die Hauptsache ist, daß Du gesund und frisch bist, Lust an der Arbeit hast und mit voller Rüstigkeit an sie herangehst. In ihr wirst Du auch bald Beruhigung finden und den unbefangenen Blick gewinnen zur unparteiischen Würdigung der mächtigen Weltereignisse, die nicht bloß an uns vorübergegangen, sondern auch mit uns selbst vorgegangen sind. Gegenwärtig sind die Gemüter zu leidenschaftlich erregt, als daß ein gerecht abwägendes Urteil, welches auf das Wesen eingeht und Nebenumstände als solche zur Seite zu verweisen vermag, möglich wäre. Es wird daher das beste sein, wenn ich auf Deine belebte Darstellung der Vorgänge und deren Würdigung, deren tiefempfundene Bewegtheit ich nach ihrem vollen Werte zu achten weiß, nicht näher eingehe, wenn auch meine eigene Betrachtungsweise, die bei aller Anerkennung des französischen Volkes, seines hohen Wertes als eines edlen Gliedes an dem Organismus der gebildeten Völkerfamilie, bei allem Zugeständnisse vielfacher Unziemlichkeiten, wie sie von der entfesselten Leidenschaft der Kriegsfurie untrennbar sind, weit von der Deinigen abweicht.

Ich will daher auch nicht fragen, ob es sich wirklich mit den Anforderungen des sittlichen Urteils verträgt, auf den Leib der Mutter loszuschlagen, die den Sohn genährt und ihn noch weiter mit ihren edlen Säften pflegt, also ob es wirklich dem gebornen Deutschen wohl ansteht, ihm, der mit dem Geistesleben Deutschlands getränkt worden, in ihm noch heute wurzelt, aus ihm die eigenste reiche Nahrung zieht, nunmehr Deutschland und seine ganze geistige Entwicklung zu schmähen — ob es mehr als Phrase ist, wenn Männer, denen die Wissenschaft das edelste Gut, deren Pflege die würdigste Lebensaufgabe ist, mit vornehmer Geringschätzung auf „die wissenschaftliche Professoren-Kultur" herabsehen — ob es demjenigen Juden, welcher nicht bloß bürgerliche Gleichstellung und gleichen Genuß und gleichen Ehrengewinn verlangt, der vielmehr in der gleichen geistigen

Würdigkeit und Erhebung, in der Gestaltung des Judentums zu einer die Gesamt-Entwicklung der Menschheit mitfördernden Macht, zu einem gleichberechtigten und gleich wirksam eingreifenden geistigen Faktor erst die wahre Gleichstellung und Ebenbürtigkeit der Juden und des Judentums erreicht sieht, ob es einem solchen Juden — und wer sich zu dieser Höhe der Betrachtung nicht zu erheben weiß, ist nicht urteilsfähig — ob es einem solchen Juden wirklich in den Sinn kommen darf, die hundertjährige geistige Arbeit der deutschen Juden, die allein die Juden der ganzen Welt befruchtet und zu neuem Leben erweckt, mit Kot zu bewerfen und mit unreifen Geschichtbuchmachern in den Schlamm der Gemeinheit zu zerren.

Daß Du dies vermocht, hat mir um Deinetwillen tief weh getan, und ich konnte Dich nur mit dem alten Spruche entschuldigen, daß der Mensch nicht für die im Schmerze ausgestoßenen Äußerungen verantwortlich gemacht werden könne. Angesichts der mächtigen, nach allen Seiten hin fruchtbaren, das ganze Geistesleben mit reichem Inhalte erfüllenden Geistesbewegung unter den Juden Deutschlands neben der Dürre derer in Frankreich, wo die Schätze bloß von deutschen Übersiedlern mit deutschen Mitteln gehoben werden — bei diesem Vergleiche die Juden Deutschlands schmähsüchtig begeifern und sich als Juden Frankreichs in die Brust werfen, dazu gehört etwas starke — Französierung. Ich vergesse wahrlich am wenigsten, was Frankreich der Welt, den Juden gewesen und noch zu sein berufen ist; nur möge auch Frankreich nicht vergessen, daß und was eine Welt noch außer ihm ist. Mit den Gesinnungen der Rache für ein Unglück, dessen Selbstverschuldung man eitel und sophistisch jetzt von sich abwälzen möchte; mit der Staatsweisheit eines Herrn Thiers, die nichts gelernt und nichts vergessen, die mit zynischer Offenheit sich noch heute zur Niederhaltung aller umgebenden Völker bekennt, um nur allein im strahlenden Glanze zu erscheinen; die heute strafbar mit dem infalliblen Papsttume, der Befestigung der Dummheit liebäugelt, wie sie 1840 nach der Rheingrenze wütend brüllte und die Juden des Orients willig dahingeschlachtet hätte, wenn die Superiorität Frankreichs und des Lateinertums damit zu erringen war — mit solcher Weisheit wird Frankreich nie an der Spitze der Zivilisation stehen, dieser Anmaßung gegenüber muß die Welt in Waffen stehen, und die Schuld fällt auf das Haupt desjenigen Volkes, welches solchen Frevel beginnt.

Daß in Deutschland sich das Mittelalter mit Zähigkeit festhalten will, daß gegen das Vorurteil, namentlich von den Juden, mit großer Anstrengung gekämpft werden muß, gebe ich zu; aber wir erreichen das Ziel, und der deutsche Geist steht uns mit den dauerhaften Vorzügen, die er neben seinen schwindenden Schwächen in sich hegt, treulich bei diesem Kampfe bei. Darum tragen wir den Rest ererbten Unrechts ohne Groll, wenn auch rastlos dagegen ankämpfend, mit dem Bewußtsein, daß wir nicht die Schmach des Deutschtums, sondern die eines verrotteten und die Welt in Sklavenbanden haltenden Kirchentums tragen. So halten wir das Panier der Geistesfreiheit hoch gegenüber der kirchlichen Knechtschaft und freuen uns, im

Schoße des Christentums — wiederum gerade fast ausschließlich in Deutschland — tapfere Bundesgenossen zu finden. Wie die Reformation auf deutschem Boden und im deutschen Geiste entstanden, wie die freie theologische Wissenschaft in Deutschland zuerst tiefere Begründung und reichste Pflege fand, erst von hier aus allmählich sich weiterhin verbreitend, wie in den vierziger Jahren hier wieder die freie religiöse Strömung einherbrauste, aber dann im Schlamme politischer Revolution und Reaktion versumpfte, so erhebt sich wiederum nur in Deutschland Wissenschaft und Gewissen gegen die Anmaßungen einer in maßlosem Dünkel die Welt zur geistigen Selbstvernichtung verdammenden Hierarchie, und wiederum wird die Geistesfreiheit von hier aus gerettet und errungen werden.

Jedoch während ich eine jede Erörterung vermeiden wollte, die selten zur Verständigung führt und das sonstige herzliche Einverständnis nur stören kann, bin ich, wie von einer höheren oder einer dämonischen Macht getrieben, tiefer hineingekommen, als es meine Absicht war. Jedenfalls, mein lieber Freund, halte ich daran fest: Ich bin vor allem Mensch, dann erst oder vielmehr nur in stetem Hinblicke darauf, Deutscher und Jude. Als Menschen und Juden sind und bleiben wir Freunde, sollte auch die Spannung der Nationalitäten auf uns nicht ohne trennende Einwirkung bleiben. Nach unserem Teile an dem Anbaue geistigen Lebens und geistiger Befreiung zu wirken, das bleibt unsere Aufgabe, und diese wird uns auch immer aufs engste verbinden."

Daß dieser Brief noch heute von jedem deutschen Juden als Ausdruck seines tiefinnersten Gefühles anerkannt wird, ist unbestreitbar, aber richtig war es nicht, daß Geiger diese beiden Briefe mit einer kurzen Vorbemerkung unter dem Titel „Ein Briefwechsel" am 1. September an die Redaktion der Neuen Freien Presse in Wien schickte, wo sie am 9. September abgedruckt wurden (freilich mit Verschweigung des Namens des Pariser Korrespondenten). Vielleicht hätte er das Recht gehabt, seinen eigenen Brief zu veröffentlichen, wenn er die persönlichen Beziehungen darin getilgt hätte; das Schreiben des Freundes mitzuteilen, stand ihm nicht zu. Die Folge dieser Indiskretion war ihm höchst schmerzlich: Dernburg, aufs tiefste verletzt, antwortete überhaupt nicht mehr. Er war der einzige der Bonner Universitätsfreunde, mit dem die Verbindung aufrecht erhalten worden war, der einzige noch lebende Zeuge seines bräutlichen Glückes, einer der wenigen Fachgenossen, der die Hoffnungen der Jugendzeit verwirklichend, nicht wie so viele andere, in Sorgen und Amtsmühen stecken geblieben war, sondern gerade in seinen höheren Jahren durch wissenschaftliche Leistungen seine große geistige Begabung immer mehr offenbarte, zugleich ein Mann von einer solchen Gemütstiefe, erquickender und stärkender Anteilnahme, daß auch der briefliche Verkehr mit ihm ein hoher Genuß war. Glücklicherweise fanden sich die alten Freunde bei Gelegenheit eines Besuchs, den Dernburg in Sachen der Alliance israélite universelle in Berlin abstattete, wieder. Als er nun ins Zimmer treten sollte, da stürzte er nicht rasch hinein, obgleich nur wenige Jahre nach jener Zusammenkunft in Frankfurt

verflossen waren (oben S. 182) und er sich jugendlich genug erhalten hatte, sondern ging langsam, wenn auch festen Schrittes. Wortlos sanken sich die beiden in die Arme, wie Geschiedene, die sich wiedergefunden hatten und sich nun nicht mehr lassen wollten. Ich wähle absichtlich, obwohl ich von zwei Männern rede, Bezeichnungen, die auf das Verhältnis von Mitgliedern zweier verschiedener Geschlechter zu passen scheinen. Denn Dernburg besaß, wenigstens im Verhältnis zu meinem Vater, etwas Hingebungsvolles, Weibliches. Er war ein hochgeachteter, gründlich gelehrter, geistvoller Mann geworden, und doch sah er stets zu meinem Vater, als dem Höheren, auf. Es war, als wenn er sich stets dem nur wenig älteren Freunde, dem er sich ebenbürtig dünken durfte, gegenüber als der „Kleine" vorkam, wie er sich in den Briefen aus der Jugendzeit gern bezeichnen ließ. Der alte Groll war sofort vergessen, und während des letzten Jahres verkehrten die Freunde, die sich auch in der Epoche des gezwungenen Schweigens nacheinander gesehnt hatten, in ungetrübter Herzlichkeit.

Amt, Reisen und Geselligkeit, Besuche der vielfachen Fremden, die durch Berlin kamen, der Hilfesuchenden aller Art, die die Sprechstunden bevölkerten, die regelmäßigen Nachmittagsspaziergänge nahmen doch nur einen Teil des Tages in Anspruch. Jede freie Minute war der Arbeit gewidmet. Zwei Publikationen, der III. Band der Geschichte des Judentums und der sich an diesen anschließende Anhang sind bereits besprochen; zwei andere bleiben zur Behandlung übrig; die eine, die Zeitschrift, die damals gedruckt wurde; die andere, die damals nicht zur Veröffentlichung kam: die Vorlesungen an der Hochschule.

Die Zeitschrift, von der in Berlin vier Jahrgänge (der 8.—11.) fertig wurden, veränderte kaum ihren Charakter. Eine gewisse Umwandlung trat nur darin ein, daß jüngere Kräfte und einzelne ältere Fachgenossen sich lebhafter als bisher beteiligten. Auch gestaltete sich der Inhalt etwas anders dadurch, daß die Abteilung „Rundschau", kurze Mitteilungen aus der Lektüre, immer mehr anwuchs, so daß sie im letzten Band 49 Nummern umfaßte; die Abteilung „Aus Briefen" erlangte eine Vermehrung durch den Umstand, daß häufig die Antworten beigefügt wurden. Die Artikel allgemeineren Inhalts traten hinter den wissenschaftlichen Studien zurück, die letzteren waren entweder der Bibelkritik gewidmet, oder bezogen sich auf den Talmud oder die mittelalterliche Literaturgeschichte; in den Vordergrund traten nun die Untersuchungen über die Entstehung und die Urgeschichte des Christentums. Die letzte Rezension ist vom 6., der letzte Rundschau-Artikel vom 18., der letzte Brief vom 22. Oktober 1874 datiert.

An dieser Stelle muß ein flüchtiger Hinweis auf die allgemeinen Artikel genügen.

„Die Zersetzung" (Bd. IX) weist auf ein Naturgesetz hin, daß alle großen Kulturerscheinungen dem Prozeß des allmählichen Schwindens ausgesetzt seien, und wendet dies auch auf die Religion an.

„Wir leben in der Zeit der Zersetzung. Sie hat mit dem dreizehnten Jahrhunderte begonnen. Die erstarrte Kirche, krampfhaft und entblößt des belebenden Geistes an ihren Satzungen festhaltend und die Fessel immer enger schmiedend, ist in Auflösung begriffen; der Protestantismus hat sein Verdienst

in seinem Beitrage zum gewaltsamen Brechen der eisernen Bande, welche die Geister zusammenschnürten, ohne daß er selbst die Macht besäße, den neuen befreienden Gedanken zu verkünden. Der Islam, nüchtern und starr geworden, hat eine Zeit lang an der rohen Kraft des wilden Osmanenvolkes sich äußerlich erhalten und bricht nun kläglich zusammen, ohne daß neue geistige Lebenselemente in ihm sichtbar würden. Das mittelalterliche Judentum, zum toten Kodex geworden, durch den Druck von außen in winterlicher Erstarrung erhalten und zum Zusammenhange aller seiner Glieder gezwungen, ist seit einem Jahrhundert mit in den allgemeinen Auflösungsprozeß eingegangen, und allen Neubelebungsversuchen setzt sich noch die Härte des unfruchtbaren Bodens wie der aufgewühlte Schlamm entgegen. Die Kritik ist unsere starke Seite, weit weniger die lebenskräftige Neugestaltung."

Doch knüpft der Schriftsteller nicht pessimistische Anschauungen an diese Auseinandersetzung, sondern den Ausdruck froher Hoffnung auf eine Wiedergeburt.

Wie hier die Kritik, so wird in „Man treibt zum Extreme hin" die Wissenschaft angerufen, um die Heilung des Judentums zu vollziehen.

Ein „Theologischer Briefwechsel" enthält die beweglichen Klagen des alten Freundes Maier aus Stuttgart, der sehr pessimistische Anschauungen über die Entwicklung des Judentums äußert und das Eindringen vieler abergläubischer Vorstellungen aus dem Parsismus und anderen Religionen des Ostens hervorhebt und beklagt. Dem gegenüber verteidigt Geiger seinen Begriff von Tradition. „Du sprichst von ihr als der mündlichen, auf Gott zurückzuführenden Überlieferung einzelner Satzungen, die daher, wenn sie anerkannt wird, für alle Dauer ihre Verbindlichkeit behalten müßte. Aber gerade in Beziehung auf sie habe ich seit dem Beginne meiner schriftstellerischen Tätigkeit die Ansicht vertreten, daß sie der innerlich fortwirkende, schöpferische, umgestaltende Geist ist, wie er im Judentum erweckt worden, zum Ausdrucke gelangt ist und fortlebt, daß daher die aus ihr erzeugte Bewegung höchst beachtenswert, weil die Manifestation des inneren Grundtriebes, ist, daß sie aber freilich auch immer in zeitlich bedingter Ausprägung hervorgetreten ist, daher auch in der Entwicklung der Zeiten, bei der Läuterung der Erkenntnis und bei den sich ändernden Anforderungen der Zeitverhältnisse einer Umgestaltung, einer neuen lebendigen Umprägung unterworfen sein muß und tatsächlich unterworfen ist. Hillel und Akiba sind mir daher große Meister, indem sie diesem umgestaltenden Drange, mit größter oder geringerer Klarheit des Bewußtseins, entschiedenen Ausdruck gegeben, wenn sie es auch natürlich von dem Standpunkte ihrer Zeit und des damals erreichten Erkenntnisgrades unternommen haben. Daher ist auch nicht die Interpretation der maßgebende Motor in der ganzen talmudischen Entwicklung, vielmehr hinkt dieselbe in dem zur juristischen Erstarrung gesunkenen Verfahren der babylonischen Gemara immer bloß nach; Satzung und Einrichtung hatte sich nach dem inneren Triebe gebildet und da man, zumal in jener späteren Zeit, die selbständige Berechtigung dazu anzuerkennen nicht wagte, suchte man hinterher die Begründung durch eine Interpretation, die allerdings verkehrt genug werden mußte und ihre

Schößlinge dann auch wuchernd weiter trieb. Dennoch wurde die Tradition, d. h. der Lebensgeist, nicht erstickt und hat, wenn auch niedergedrückt, von der traurigen Zeit und der Trübung der Erkenntnis, belebend gewirkt."

Gegen die Einwendungen Maiers, wie sehr das jüdische Mittelalter durch seine Häufung von Vorschriften der Entwicklung der Religion geschadet, ging Geiger auf einige Einzelheiten ein und gab als Grundsätze, in denen die Freunde übereinstimmten, und als Aufgabe der Zukunft folgendes an: „Wir stimmen im tiefen Grunde überein, daß das Judentum aus gesunder Wurzel heraus in ein schiefes Wachstum gedrängt worden und dieses eine luxurierende Üppigkeit entfaltet hat, daß es überwuchernd die Kraft der Wurzel zu erschöpfen und zu ersticken drohte und droht. Die gesunden Säfte sind vorhanden, sie haben auch in den Zeiten der Verkümmerung vieles Gesunde erzeugt, Krankhaftes und Welkes verdrängt, aber bei weitem nicht in hinreichendem Maße. Es muß nun Ernst gemacht werden mit der Regeneration, geschichtliche Erkenntnis muß mit der ausführenden Tatkraft Hand in Hand gehen. Die erstere darf, wie Du richtig bemerkst, sich nicht auf die nachbiblische, geschweige auf die mittelalterliche Zeit beschränken, sie muß hinauf zur Bibel steigen, die Entstehung der einzelnen Bücher, die leitenden Ideen, die zu jener Zeit stattgefundene, innere Entwicklung und die äußere Ausprägung ins Auge fassen. Allein, ist es schon sehr mühsam, den richtigen geschichtlichen Einblick in die nachbiblische Zeit zu gewinnen, besonders in die Zeit der Periode des zweiten Tempels: so ist die Geschichte der biblischen Zeit, meiner Auffassung nach, die der Deinigen ganz konform ist, noch vollständig ein versiegeltes Buch, und so sehr ich die Forschungen der christlichen Gelehrten in diesem Gebiete achte, so sind sie bloß Anbahnungen, die oft auch völlig ausreichend sind, nimmermehr aber es zu wirklichen Resultaten gebracht haben, nicht bloß nicht zu positiven, sondern auch nicht zu den richtigen negativen."

Diesen Gedanken der Entwicklung, der Regeneration durch die Wissenschaft führte auch das Aufsätzchen „ein weltgeschichtlicher Wendepunkt" (Bd. X) aus; „Stille Gedanken" (Bd. X) geben eine Verteidigung der einzelnen Beschlüsse der Synoden und rufen zum Kampf gegen Gesinnungslosigkeit und Indifferentismus auf.

In „Geist oder Geld?" (Bd. X, zwei Artikel) äußerte Geiger einen Widerspruch gegen die Tätigkeit der Alliance israélite. So tief er die Greueltaten gegen die Juden, die Verfolgungen beklagte, deren Ziel sie waren, so war er doch nicht einverstanden mit dem Aufruf an fremde Mächte, weil kein Volk einem anderen gestatten könnte, in seine Entwicklung und seine Schicksale einzugreifen. Noch weniger billigte er es, daß man „immer die Lärmtrommel rühre und den Bettelsack ausbreite". Das einzige, was geschehen könne und müsse, sei die Bekämpfung „der Unbildung, des Glaubenswahnes und der Geistesfinsternis". Der Artikel schloß mit der Mahnung, „das Geld muß dem Geiste, nicht der Geist dem Gelde dienstbar gemacht werden". In dem zweiten Artikel wurde die Anwendung dieser Grundsätze auf Deutschland genommen und die Faulheit der Zustände, die Halbheit und Haltlosigkeit — mit einem sehr deut-

lichen Hinweise auf die Veränderungen, die seit seinem Weggange in Breslau geschehen waren — beleuchtet.

Wie schon früher, so wurden auch nun gelegentlich Nekrologe Verstorbener gebracht, so erhielt z. B. S. L. Steinheim ein Gedenkblatt (Bd. X). Daß er, der ehemals Berühmte, schon lange vor seinem Tode völlig vergessen war, wurde daraus erklärt, daß er zu verworren und widerspruchsvoll gewesen, zu wenig Vertrautheit mit dem Judentum besessen hätte und in seine Spekulationen so einseitig vertieft gewesen wäre, daß er die lebendige Fortführung der Gedanken nicht erkannte.

Endlich aber wird die Überzeugung von dem Sieg der eigenen Anschauung zum mutigen Ausdruck gebracht in dem Artikel „Zwiespalt im Denken, Streit um die Herrschaft" (Bd. XI). Der Schluß dieses letzten allgemeinen Aufsatzes, geschrieben am 26. April 1874, lautet so: „So ist der tiefere Grund, aus welchem die gegenwärtigen Erscheinungen hervorgegangen und hervorgehen, so Unerfreuliches in ihrem Gefolge sein mag, schon erhebend genug. Aber nicht minder müssen daran sich neue höchst förderliche Geistesentwicklungen knüpfen, die erst auf dem befreiten Boden gedeihen. Wenn die geistliche Zwingburg abgetragen, die Fesseln, welche der Staat zugunsten der Geistesknechtschaft dargeboten und festgenietet hat, gebrochen sein werden, dann wird auch die innere Bewegung ihren ungehemmten Fortschritt unternehmen. Verzagen wir nicht an der Macht des idealen Zuges in der Menschheit! Wir werden nicht auf dem Kampfplatze der Machtstellung verharren, nicht bei lediglich juristischer Abwägung verbleiben, nicht bei dem dürren Realismus, der sich viel damit tut, nur Wert zu legen auf das, was er betasten kann, uns befriedigt erklären. Das real Überwucherte will real vom Schlingkraut befreit sein; ist diese Arbeit vollbracht, dann werden auch die höheren Bestrebungen wieder zur vollen Geltung gelangen. Unterdessen bereiten wir in unverbrüchlicher Treue vor, pflegen wir das wahrhaft religiöse Geistesleben, bauen wir die Wissenschaft weiter an. Ihr Sieg ist heute schon errungen, ihr Banner wird weiter siegreich dahingetragen werden."

Die wichtigsten Arbeiten aber, die in die Berliner Zeit fallen, sind die Vorlesungen an der Hochschule.

Schon bevor er diese Tätigkeit begann, hatte er im Sommer 1871 und im Winter 1871/72 im Veitel-Heine-Ephraimschen Institut Vorträge über die „Geschichte der Stämme in Israel" gehalten. Er schrieb darüber an einen Freund: „Ich glaube hier den geschichtlichen Hintergrund entdeckt zu haben, der überraschende Entwickelungen darbietet. . Es wird sich wohl daraus ein Buch für die Öffentlichkeit herausarbeiten, von dem ich die Hoffnung hege, daß es meine ‚Urschrift' überragen wird"[1]).

Eine Geschichte der Hochschule oder wie sie später genannt werden mußte, „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums", braucht um so weniger an

---

[1]) Die Aufzeichnungen für die Vorlesungen (über die auch N. S. V, 336 f. zu vergleichen ist) haben sich im Nachlaß gefunden, eignen sich aber nicht zur Veröffentlichung.

dieser Stelle gegeben zu werden, als eine solche seit kurzem vorliegt[1]). Nur Geigers Anteil daran, seine Anschauung über die neue Anstalt, soll, zum Teil nach unbekanntem Material, hier dargelegt werden.

Seine Bemühungen, eine derartige Lehranstalt zu begründen (1836), die gescheiterte Hoffnung (1853), die Versuche in Frankfurt (1866 und 1868) sind oben (S. 43fg., 125ff., 192ff.) geschildert worden. Die Annahme der Stellung in Berlin geschah hauptsächlich in der Hoffnung, dort den Lieblingsplan seines Lebens verwirklicht zu sehen.

In Berlin war besonders unter der Führung von Moritz Lazarus und Salomon Neumann, denen sich Moritz Veit anschloß, schon bald nach 1860 ein kleiner Kreis von Männern zusammengetreten, zur Begründung eines Vereins, der sich die Aufgabe stellte, „Anregung und Mittel zum weiteren Auf- und Ausbau der Wissenschaft des Judentums darzubieten, die Kenntnis und Pflege desselben zu erweitern und dadurch eine ungetrübte Kunde des Judentums im Kreise der Juden und außerhalb derselben zu verbreiten." Durch Veits Tod und durch die Kriegsereignisse von 1866 war dieser Plan nicht zur Ausführung gekommen, doch wurde seine Verwirklichung durch eine großartige Spende des Stadtrats Meyer einen weiten Schritt vorwärts gebracht. Durch eine Resolution der Leipziger Synode (1869), die die Begründung einer theologischen Lehranstalt als eine der vornehmsten Aufgaben des Judentums hinstellte, war die Sache weiter in Fluß gekommen. Am 26. Dezember 1869 fand eine öffentliche Versammlung statt, in der die Gründung der Hochschule beschlossen wurde. Den dort angenommenen Statuten spendete Geiger nur teilweise seine Billigung, denn es darf nicht verhehlt werden, daß der Lieblingsgedanke der Gründer, „daß für alle wesentlichen Fächer die Lehrstühle der Hochschule mit Männern verschiedener Richtung besetzt würden," durchaus nicht nach seinem Sinne war.

Trotzdem war er entschlossen, einer solchen Anstalt seine Kräfte nicht zu entziehen. Bevor er nach Berlin übersiedelte, suchte er von Lazarus eine bestimmte Zusage für seine Berufung zu erlangen; die Antworten des Genannten konnten, wenn sie auch im ganzen ermutigend waren, eine feste Zusicherung natürlich nicht enthalten.

Kaum war Geiger in Berlin, so wurde ihm das Statut und der Aufruf des ersten Kuratoriums zur Beschaffung der Mittel (Februar 1870) am 2. Februar übersendet, mit der Bitte, ein Gutachten darüber abzugeben, welche Lehrgegenstände er als notwendig und wünschenswert erachte. Daraufhin verfaßte Geiger einen Lehrplan, der folgendermaßen lautet:

Lehrplan.

Um auf der einen Seite der „Hochschule" den wissenschaftlichen Charakter zu bewahren, andererseits aber die Zuhörer genügend mit den erforderlichen Kenntnissen auszurüsten, welche weniger durch Vorlesungen als durch eigent-

[1]) J. Elbogen, Die Hochschule, ihre Entstehung und Entwicklung in der Festschrift zur Einweihung des eigenen Hauses. 22. Oktober 1907.

lichen Unterricht von Seiten des Lehrers wie Vorbereitung und Übung von Seiten der Schüler zu erlangen sind, muß die Anstalt in zwei Abteilungen gesondert werden, die unter sich im Zusammenhange, doch jede ihre abgezweigte Aufgabe haben, in Fakultät und Seminar, von denen die erstere die Vorlesungen der Lehrer in sich begreift, das letztere den Unterricht und die selbsttätige Übung.

I. Fakultät.

Allgemeine Vorlesung: Einleitung in das Studium der Wissenschaft des Judentums.

Spezielle Vorlesungen:

A. Biblische.

Einleitung in die biblischen Schriften (allgemeine und spezielle).

Exegese über den Pentateuch mit Berücksichtigung ebensowohl der wissenschaftlich-kritischen Forschungen als der halachischen und haggadischen Behandlung desselben.

Geschichte der Juden und des Judentums bis zum Abschlusse der biblischen Zeit.

Geschichte der Übersetzungen, der Grammatik (Entstehung der Vokalisation und Akzentuation, Massorah, Nakdanim), Lexikographie und Exegese unter den Juden, mit Hinblick auf die neuere, rein wissenschaftliche (nicht dogmatische) Behandlung.

B.

Den Übergang aus dem biblischen zum talmudischen Judentum betreffende.

Geschichte der Juden und des Judentums während der zweiten Tempelperiode mit Berücksichtigung der sogen. Apokryphen und der Entstehung des Christentums.

C. Talmudische.

Sprache der Mischna und der Baraita's.

Der Aramäismus in Daniel und Esra, in den Targumen, in den Gemaren und Midraschim, mit Berücksichtigung des Samaritanischen und Syrischen.

Geschichte der Halachah und der Haggadah nach ihren verschiedenen Entwicklungsperioden, bis zum Abschlusse durch die babylonische Gemara.

Geschichte der Halachah nach ihrem Abschlusse (Geonim, Decisoren bis Maimonides, von da bis zum Schulchan Aruch des Caro und Isserles, von da bis zur Gegenwart) und der Haggadah, den jüngeren Midrasch hindurch.

Geschichte der den Talmud nicht anerkennenden Abzweigungen im Judentum: Samaritaner, Sadduzäer und Boethusen, Karäer.

D. Mittelalterliche.

Geschichte der Juden und der nachtalmudischen jüdischen Literatur bis zur Gegenwart, mit besonderer Beziehung auf Philosophie, Dichtkunst, Ge-

schichte und andere Wissenschaften (während Sprachwissenschaft, Halacha und Haggadah ihre besondere Pflege in speziellen Vorlesungen erhalten).

Geschichte der jüdischen Religionslehre, Philosophie und Ethik.

E. Neuere.

Gegenwärtige Stellung und Lehrinhalt des Judentums.

II. Seminar.

ad A. Biblisches.

Übungen in der Interpretation sämtlicher biblischer Bücher.

Lektüre jüdischer Kommentatoren, wichtiger Stücke aus alten Grammatiken und lexikalischen Arbeiten. Lesen der Massorah und der massoretischen Schriften.

ad C. Talmudisches.

Ausgewählte Stücke der Mischnah und der Baraita's (Mechilta und Sifre, Sifra, Tossefta, Baraita's in den beiden Gemaren).

Die chaldäischen Stücke in Daniel und Esra; Auswahl aus den Targumen, Haggadisches in den Gemaren, Samaritanisch.

Kursorisches Lesen ganzer Traktate des Talmud Jeruschalmi.

Eingehenderes Lesen zusammengehöriger, einen in sich abgeschlossenen Inhalt zusammenfassender Stücke aus dem Talmud, nach der geschichtlichen Entwicklung und deren praktischen Resultaten.

Lesen des Midrasch mit Anleitung zu dessen homiletischer Verwendung.

ad D. Mittelalterliches.

Lektüre ausgewählter Stücke aus Religionsphilosophen (arabisch und hebräisch). Übung im Lesen mittelalterlich-hebräischer Dichter; das Wichtigste aus den mittelalterlichen jüdischen Geschichtsquellen.

ad E. Neueres.

Homiletische Übungen.

Zur Erläuterung dieses Lehrplans war ein Gutachten beigefügt, das im Nachlaß nur bruchstücksweise erhalten ist, aus dem aber wenigstens zwei Abschnitte hier mitgeteilt werden sollen:

„Wenn auch eingeräumt werden mag, daß der Name für eine solche Anstalt hinter der Sache selbst zurücktritt, so ist mit demselben doch deren Bestimmung näher ausgedrückt und es dürfte deshalb eine Präzisierung desselben erforderlich sein und da erscheint die Bezeichnung derselben als einer jüdisch-theologischen Fakultät die passendste zu sein. Sie drückt zunächst die Lücke aus, welche die allgemeinen, vom Staate gepflegten wissenschaftlichen Anstalten gerade in Beziehung auf das Judentum aufweisen; während das Christentum in seinen verschiedenen Konfessionen an den Mittelpunkten der

Wissenschaften, den Universitäten, theologische Fakultäten besitzt, entbehrt das Judentum einer solchen Fürsorge. Wir verlangen nicht, daß der Staat dem Judentum die gleiche Berechtigung zuerkenne, so daß auch ihm solche staatlichen Anstalten errichtet werden, eine Berechtigung, auf die es allerdings den gegründeten Anspruch hat; wir wollen unsere vom Staate unbeeinflußte religiöse Entwicklung, die zwar ein privilegium odiosum sein mag, deren wir uns doch aber tatsächlich erfreuen, eines etwaigen Rechtsanspruches wegen, nicht veräußern. Wohl aber wollen wir die vorhandene Lücke selbständig ergänzen durch die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät, die, gleich den christlichen, sich an die Zentralstätten der wissenschaftlichen Bewegung anschließend, von deren universell-wissenschaftlichem Charakter getragen wird und mit der Gesamtströmung der Wissenschaft in enger Verbindung bleibt.

Hiermit ist zugleich der Anstalt Richtung und Lehrplan vorgezeichnet. Sie ist eine Pflanzstätte der Wissenschaft und begnügt sich nicht mit der Zurichtung ihrer Besucher für praktische, amtliche Anforderungen, sie ist kein Seminar, sie pflegt und lehrt die jüdische Theologie in ganzem Umfange ihrer Disziplinen, gemäß der Stellung, welche die wissenschaftliche Erkenntnis bereits errungen hat und weiter zu erringen berufen ist. Sie setzt der wissenschaftlichen Bewegung keine Schranken, weder nach rechts noch nach links, sie läßt die wissenschaftliche Fluktuation ungehemmt, vertraut deren heilsamen Erfolgen bei allen ihren Schwankungen, gibt sich der Zuversicht hin, daß die Wahrheit, die echte Religiosität, in der freien geistigen Tätigkeit ihre sicherste Bürgschaft hat. Sie überläßt daher die Leitung zumeist den Männern der Wissenschaft, welche ihr ihre Lehrkraft zu widmen erkoren sind, vergönnt ihnen weiten Raum für ihre Wirksamkeit, die möglichst freie Beteiligung für die Erwerbung neuer Lehrkräfte. Nur die äußeren Angelegenheiten wird sie der Verwaltung eines aus freier Wahl sämtlicher Kontribuierenden hervorgehenden Kuratoriums anvertrauen. Sie kennt keine Gruppierungen, welche nach trüben Parteigärungen sich sondern und etwa in gleicher Anzahl vertreten sein müßten, sie vermeidet es, die Würde der Wissenschaft hinabzuziehen in derartige Kämpfe, deren Schlichtung, deren Auflösung im höheren Frieden von ihr erwartet wird, zu denen sie jedoch nicht hinabsteigen darf."

Die Kriegsereignisse traten der Eröffnung der Hochschule hindernd in den Weg. Am 29. November 1871 richtete die Kommission zur Vorberatung der Lehrerwahlen an Geiger die Anfrage, ob er geneigt sei, seine Mitwirkung durch Übernahme einer Lehrtätigkeit zu gewähren. Er sagte dies zu, es fanden persönliche Verhandlungen statt, auf Grund deren er eine Vokation für „Geschichte des Judentums und seiner Literatur" zunächst auf drei Jahre erhielt. Das Kuratorium verpflichtete ihn laut § 21 der Statuten, „seine Vorträge lediglich im reinen Interesse der Wissenschaft des Judentums, ihrer Erhaltung, Fortbildung und Verbreitung zu halten". Er antwortete am 7. März, daß er die Berufung gern annehme, unter der Voraussetzung, daß sämtliche Berufungen gleichmäßig nur auf drei Jahre vollzogen seien. Darüber wurde er alsbald beruhigt.

Am 6. Mai 1872 fand die Eröffnung der Hochschule statt. Zwischen der Weiherede Philippsons und den Schlußworten von Lazarus sprach Geiger: „Über die Bedeutung der Wissenschaft des Judentums und die Berechtigung der dieser gewidmeten Lehranstalt; in lichtvoller Auseinandersetzung hob er die großen wissenschaftlichen Aufgaben hervor, die noch der Lösung harrten (Worte Elbogens)".

Die Mittel der neuen Anstalt waren sehr bescheiden. Um sie zu erhöhen, entschloß sich Geiger, Januar 1873, im Verein mit Lazarus, an einzelne hervorragende Männer eine Bitte um Unterstützung zu richten. Der Entwurf zu diesem Schreiben, von dem ich nicht zu sagen vermag, ob es wirklich abgeschickt wurde, ist im Nachlasse vorhanden. Er sucht die Reichen zur Erkenntnis ihrer Aufgabe zu bewegen, die Wissenschaft zu fördern, und führt u. a. das Wort der alten Lehrer an „seid bedacht für die Söhne der Armen, denn von ihnen geht Gelehrsamkeit aus".

Eine Nachricht über seine Wirksamkeit an der Hochschule 1872—74 gab er im ersten Programm der Anstalt [1]).

Seine Vorlesungen im Laufe der fünf Semester (Sommer 1872 bis Sommer 1874 inkl.) — er las wöchentlich drei, zuletzt sogar fünf Stunden — waren folgende: Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums; allgemeine und spezielle Einleitung in die biblischen Bücher; dazu Erklärung von Genesis und Josua; Erklärung des Mischnah-Traktats Pirke Abot.

Gewiß waren zu allen diesen Vorlesungen zahlreiche Vorarbeiten in der Zeitschrift, in den vielfachen zu Breslau gehaltenen Erklärungen der „Sprüche der Väter", in den handschriftlichen Sammlungen und in den gelegentlichen Aufzeichnungen vorhanden. Aber doch boten diese Vorlesungen etwas vollkommen Neues. In ganz anderer Weise als früher, z. B. während der Vorlesungsepoche in Breslau arbeitete er sein Heft aus, an das er sich zwar keineswegs sklavisch hielt, das ihm aber doch eine viel gesichertere Grundlage für die freie Rede bot als dies bei früheren Vorlesungen der Fall gewesen war. Er betrachtete sich durchaus als Universitätslehrer; „so alt mußte ich werden", sagte er gern, „um den Begriff von akademischen Ferien zu erlangen".

Die Tätigkeit an der Hochschule erfreute ihn sehr. Vor dem Beginn des Wintersemesters 1874/75, das er nicht mehr erleben sollte, berichtete er wie ein junger Dozent über die zu erwartenden Anmeldungen und schrieb ganz beglückt (5. Oktober 1874): „Ein neuer Hochschüler ist angekommen, der erste Preuße, kein vollwichtiger, aber doch ein vorbereiteter. Er hatte hier das Gymnasium bis zur Ober-Sekunda besucht, dann das hiesige Lehrerseminar, es mit Nr. 2 verlassen, mehrere Jahre als Lehrer gewirkt und will sich nun zum höheren Lehrfach für neuere Sprachen und jüdischen Religionsunterricht an einer Realschule ausbilden, dazu nun eben an der Hochschule alles mit Aus-

---

[1]) Diese Abhandlung ist wiederabgedruckt in j. Z. XI 18—42. Die an der Hochschule gehaltenen Vorlesungen wurden später teilweise gedruckt: die allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums in N. S. II (auch separat erschienen Berlin 1876); die Einleitung in die biblischen Schriften und die über Pirke Abot daselbst IV.

nahme des Lewyschen Talmud hören. Auch gut! es werden schon andere kommen."

Ihm wurde die größte Freude des Lehrers zuteil, begeisterte Anhänger in seinen Schülern zu finden. Freilich erlebte er nicht mehr, daß diese Schüler zu Männern heranreiften, und durch amtliche und wissenschaftliche Tätigkeit der Welt zeigten, was sie gelernt hatten, und wie sie den Meister verehrten. Die ersten Mitglieder dieser Generation von Schülern sind ihr Leben lang Geigers Verehrer geblieben. Einer von ihnen, Moritz Löwy, starb 1908 nach fast dreißigjähriger amtlicher Wirksamkeit und anerkennenswerter literarischer Tätigkeit in Temesvar.

Die fünf anderen, die im wesentlichen diese erste Generation bildeten, drei Amerikaner, Felix Adler, Emil G. Hirsch, Samuel Sale und zwei Ungarn, Immanuel Löw und Gottlieb Klein, haben zeitlebens sich als Schüler des Meisters bekannt. Mit Ausnahme eines einzigen sind sie Theologen geworden und geblieben. Aber auch dieser, Felix Adler, der bekannte Sozialethiker, der nach einer einzigen Predigt die Kanzel verließ, um eine freie Gemeinde zu errichten, und Begründer der großen, auch in Europa ungemein wirksamen Gesellschaft für ethische Kultur wurde, wahrte aufs getreueste die Anhänglichkeit für seinen verehrten Lehrer. Die vier andern blieben Theologen, jeder bedeutend in seinem Fach: Hirsch als einer der Führer der Reformbewegung in Amerika, Sale als strebsamer Orientalist, Klein als Rabbiner in Stockholm, Löw in Szeged wirksam. Von ihnen gingen Hirsch und Klein in Leben und Lehre viel weiter als der Meister, Löw bei aller Heiligung des Alten, blieb dem Andenken dessen aufs innigste ergeben, der ihn in die Hallen der Wissenschaft eingeführt hatte.

Abraham Geiger war von gedrungener untersetzter Statur. Er kleidete sich einfach und sauber. Wenn er ausging, trug er stets einen schwarzen Anzug und hohen Hut. Im Hause liebte er die Bequemlichkeit: Schlafrock und Pantoffeln. Er hatte schlicht gescheiteltes Haar, das bis zuletzt nur wenig graue Fäden zeigte. Er hielt sich gerade und aufrecht. Seine hochgradige Kurzsichtigkeit nötigte ihn, von Jugend an sich einer Brille zu bedienen.

Er war ein gesunder Mensch. Gefährliche Krankheiten hatte er, mit Ausnahme seiner Kindheit, niemals zu bestehen. Das anhaltende Sitzen, das geringe Maß körperlicher Bewegung schon während seiner Jugendzeit zog ihm ein Hämorrhoidalleiden zu, das ihn in späteren Jahren ziemlich quälte. Selten zwangen ihn Erkältungen, seine gewohnte Tätigkeit zu unterbrechen. In Frankfurt wurde er von einer Lungenentzündung befallen (1867), die keine üblen Folgen zurückließ. Seit den sechziger Jahren litt er manchmal an Schwindelanfällen, denen er keine Bedeutung zumaß.

Er war von einer seltenen Mäßigkeit in Speise und Trank. Leckereien kannte er nicht. Ein Glas Rotwein am Mittag war alles, was er von alkoholischen Getränken genoß, er trank weder Bier noch andere Spirituosen. Auch im Essen herrschte die größte Einfachheit. Seine einzige Leidenschaft war der schwarze Kaffee und die Zigarre. Morgens und mittags eine gewaltige Tasse,

die zwei oder drei mäßigen Umfanges darstellte; wenn er sich besonders wohl fühlte, so durfte ein „Spitzchen" (eine drittel oder eine viertel Tasse) nicht fehlen. Er rauchte stets beim Arbeiten, nie auf der Straße. Da fast der ganze Tag der Arbeit geweiht war, trennte er sich selten von der Zigarre, die schon in den vierziger Jahren an Stelle der Pfeife getreten war. So oft beim Schreiben und Aufsuchen der Bücher die Zigarre ausging — und das geschah nur allzu häufig — steckte er sie unverdrossen immer von neuem an, im Winter mit einem Fidibus, am Ofen knieend, den er am liebsten selbst in Brand hielt.

Sein Leben war einfach und streng geordnet. Er stand regelmäßig Sommers und Winters um sieben Uhr auf. Beim Frühstück wurde die Zeitung gelesen, der ganze Tag gehörte der Arbeit. Nachmittags zwischen drei und vier fand die Sprechstunde statt, die niemals leer war: sie wurde von Hilfesuchenden benutzt, von Gelehrten und Bekannten; die letzteren nahm er gern auch zu anderen Stunden an. In den späten Nachmittagsstunden wurde ein Spaziergang unternommen. Er ging am liebsten allein, während der Berliner Zeit fast immer nur zum Brandenburger Tor. Den Tiergarten betrat er selten, Ausflüge an freien Sonntagen unternahm er fast nie. Besuche machte er nur in dringenden Fällen: bei den Eltern junger Paare, die er getraut, bei Trauernden, deren Verwandte er zur letzten Ruhe bestattet hatte, bei anderen, wenn es der Anstand durchaus erheischte. Gesellschaften besuchte er äußerst wenig. Ich glaube nicht, daß er in Berlin je ein Museum gesehen hat; er nannte sich selbst einen „Böotier in der Kunst". An Konzerten nahm er keinen Teil, weil er für Instrumentalmusik kein Verständnis besaß und an einer frischen Stimme sich lieber im Zimmer als im Konzertsaal erfreute. Auch Theatergenüsse ließ er sich nur äußerst selten zuteil werden, obgleich er für die ernste Dichtung feines Verständnis besaß und kraft seiner natürlichen Heiterkeit sich an sinnigem Humor und schlagenden Witzen ergötzte. In Berlin ist er, meines Wissens, nur ein einzigesmal im Theater gewesen bei A. Mels' „Heinrich Heines junge Leiden", wo er über Panders drastische Komik herzlich lachte.

Der Tag war regelmäßig eingeteilt, ohne Peinlichkeit. Die Abende brachte er gern im vertraulichen Gespräche zu, ganz regelmäßig gegen zehn Uhr suchte er sein Lager auf.

Zu der Fülle der Arbeit, den Amtsgeschäften und der wissenschaftlichen Tätigkeit kam die regelmäßige Korrespondenz, teils mit den abwesenden Kindern, denen er, selbst als die ausführliche Berichterstattung der wackeren Hausdame und den zu Hause weilenden Geschwistern überlassen blieb, immer eigenhändig einige Zeilen schrieb, teils mit den Freunden: J. Auerbach, J. Dernburg, M. A. Levy, M. A. Stern, Wechsler. Er schrieb alles eigenhändig: Konzepte, Briefe, Eingaben, wissenschaftliche Arbeiten. Niemals bediente er sich einer fremden Hilfe, selbst die Mühe des Abschreibens scheute er nicht. Wie ein echter deutscher Gelehrter war er höchst sparsam im Papierverbrauch: Vorder- und Rückseite der Blätter wurden voll beschrieben und nur ganz schmale Ränder gelassen; mit Vorliebe wurden die leeren Seiten (Respektblätter) angekommener Briefe benutzt. Seine Schrift war sehr klein und zusammengedrängt, aber deutlich und lesbar.

Er war ein Mensch in der edlen Bedeutung des Wortes. So hoch er sein Amt schätzte, so unentbehrlich ihn seine wissenschaftliche Arbeit dünkte, er war durchaus nicht bestrebt, immer den Rabbiner hervorzukehren und den Gelehrten zu zeigen. Er hatte Interesse für allgemeine Angelegenheiten. Er äußerte sich nicht ungern über politische Dinge, las bisweilen belehrende und unterhaltende Bücher, die außerhalb seiner Fachwissenschaft lagen. In seiner Unterhaltung beschränkte er sich keineswegs auf den Kreis seiner Forschungen, er war unter den Menschen voll heiteren Sinnes, verstand zu scherzen, besaß die Gabe, einfache, biedere Menschen anzuhören und durch vertrauliche, nicht herablassende Art zu erfreuen, er wußte ritterliche Artigkeit den Frauen zu bezeugen.

Aber wenn er auch den Rabbiner nicht immer vordrängte, er vergaß nie und wollte es auch von anderen nicht vergessen wissen, daß er Theologe und Gelehrter war. Es war ihm heiliger Ernst um seine Arbeit und mit seinem Amt.

So lebhaft er gegen den Formglauben auftrat, so streng beobachtete er, von Jugend auf daran gewöhnt, doch auch mit Rücksicht auf sein Amt und um anderen kein Ärgernis zu geben, im Hause und auf den Reisen die traditionellen Vorschriften. Er wählte zu längerem Aufenthalt nur solche Orte, an denen sich eine rituelle Küche befand und erschien niemals an einer christlichen Wirtstafel. Auch an öffentlichen Festlichkeiten nahm er keinen Teil. Die religiösen Formen übte er mit der Beschränkung, die er auch anderen anriet. Die vielen Fasttage hatte er für sich abgeschafft; nur den Versöhnungstag hielt er in strenger Weise. Häusliche Andachten und Gebete fanden nicht statt. Ausser dem täglichen kurzen Tischgebet (vergl. oben S. 166) wurde am Freitag Abend „Mauze" gemacht (während des Abschneidens der Kante des Strietzels ein kurzer hebräischer Segensspruch gesagt); am ersten Neujahrsabend wurde den Kindern der Segen erteilt; der Seder-Abend wurde, freilich etwas modernisiert und abgekürzt, mit vielen deutschen Gebeten, aber auch mit einigen älteren, ihm von seiner Jugend her vertrauten hebräischen Gesängen gehalten; die Chanukalichtchen wurden angezündet.

Er war von tiefer Gläubigkeit beseelt. Den Namen seines Gottes sprach er nicht unnütz aus, aber er glaubte an ihn und vertraute ihm. Diese unbedingte Zuversicht erfüllte ihn mit seelischer Kraft und half ihm über schwere Kämpfe, innere Wirren und herbe Leiden hinweg. Nicht nur in seinen Predigten drückte er diese fromme Überzeugung aus, sondern auch in den Vorreden seiner Werke, auch wenn es nottat in Gesprächen, denn im allgemeinen vermied er religiöse Diskussionen. Als M. A. Stern nach dreizehnjähriger Pause sich dem alten Freunde wieder näherte — er, der Naturforscher, der bei allem treuen Festhalten am Judentum zu sehr freien religiösen Anschauungen gelangt war — verlangte er durchaus ein Glaubensbekenntnis, das Geiger, obwohl er diese Auseinandersetzung für unerquicklich erklärte, mit folgenden Worten abgab:

Breslau, den 28. Dezember 1858.

So sind denn fast zwei Monate dahingegangen, bevor ich Deinen Brief vom 30. Oktober zu beantworten beginne, und ob seine Beendigung nicht

noch etwas weiter hinausgeschoben wird, wage ich nicht zu behaupten. Soll ich Dir offen bekennen, was zunächst die raschere Beantwortung verhinderte? Es ist die unerquickliche Diskussion über Gott, auf der Du beharrst. Ich trage seine Ahnung in mir; mein eigener Geist, dessen volle selbständige, vom Körper unabhängige, wenn auch gegenwärtig mit ihm verbundene Persönlichkeit mir eine gewisse Tatsache innerer Erfahrung ist, bürgt mir für die Existenz eines gleichfalls persönlichen Allgeistes, eines Gottes, der wie es das Bedürfnis, das höchste Bedürfnis des Geistes ist, liebend überströmt. In dieser Ahnung liegt freilich nicht der volle, mit aller Klarheit umschriebene Gedanke, es liegt eine gewisse, sehr wohltuende Poesie darin, eine Poesie jedoch, deren beraubt, die Welt nicht minder als ich selber gar nüchtern würde. Ich bin keineswegs ein Freund von jenem Helldunkel, jener erkünstelten Unwissenheit, die im Vagen herumtastet, sich so gerne romantisch selbst täuscht und die eigene Gedankenschwäche als Poesie verehrt wissen will. Ich weiß, daß Poesie auf wahren Gefühlen beruht, mit der Erkenntnis und dem mühsamsten Vordringen, allem Geheimnisvollen den Schleier zu lüften, sehr wohl Hand in Hand geht, und dennoch nährt sie sich bloß an dem Bewußtsein des Großen in der Menschenbrust, das sie nicht greifen und nicht zergliedern kann, aber in seiner vollen Kraft anerkennen muß. Daß bei solcher vollen Anerkennung eines persönlichen Gottes und seines eingreifenden Waltens aber als eines Geistes, der die ewigen, auch in unserem Geiste sich offenbarenden Gesetze des Geistes in sich trägt, daß es dabei — sage ich — an einzelnen vermenschlichenden Ausdrücken nicht fehlen wird — zumal in Stimmungen, wo eine tiefere Anregung das Herz durchwühlt und dieses seinen Ausdruck verlangt —, will ich nicht in Abrede stellen; es wird jedoch kaum einer Nachsicht dazu bedürfen, solche Ausdrücke entschuldbar zu finden."

Er war ein reiner, moralisch denkender und handelnder Mensch. Wer wie er vierzig Jahre in vorderster Reihe stand, immer angefeindet und streng bewacht, durfte sich keine Blöße geben, aber schon seine wahrhaft edle Natur hielt ihn vor jeder Verirrung zurück.

Er ging ruhig und unbekümmert seines Weges, war Feind jedes Intriguierens, ein abgesagter Gegner aller Streberei. Offen und ohne Hinterhalt sprach er seine Meinung aus, unbekümmert um die Folgen.

Wie sein Meister Zunz hatte er außer dem Doktortitel niemals einen anderen begehrt. Er hätte als äußere Anerkennung seiner wissenschaftlichen Leistungen gewiß den Titel eines Professors leicht erlangen können, wenn er nur einen Schritt dazu getan, — er verschmähte ihn. Keine Akademie ehrte sich und ihn durch seine Ernennung zum Mitglied.

Gewiß hatte er auch seine Fehler und Mängel. Das praktische Talent war ihm versagt. 1836 hatte er zur Begründung einer jüdisch-theologischen Fakultät aufgerufen, aber es mangelte ihm das Geschick, den Verein, der die Mittel für diese Neueinrichtung aufbringen sollte, ins Leben zu rufen. Er hatte 1837 zur

ersten Rabbinerversammlung privatim Teilnehmer gewonnen; doch besaß er nicht die Befähigung und die Energie, diese Institution, die nur segensreich werden konnte, wenn sie allgemein und regelmäßig wurde, zu einer dauernden zu gestalten. Seine eifrige selbstlose Bemühung, einen Verein für allgemeine jüdische Angelegenheiten zustande zu bringen, sein Versuch, einen Literaturverein zur Herausgabe jüdischer Schriften ins Leben zu rufen, kam nicht über die ersten tastenden Anfänge heraus: Stetigkeit und Organisationstalent zur praktischen Ausnützung dieser Einrichtungen war ihm nicht gegeben. Vielleicht hing das Scheitern dieser Pläne mit einer Eigenheit zusammen, die den einen als Vorzug, den andern als Nachteil erschien. Er war ein strenger Parteimann und kannte keine Vermittlung. Die Fakultät, die Rabbinerversammlung, der Verein und das literarische Institut, sie sollten alle seiner Meinung nach keine Halbheit werden. Seine auf Grund gefestigter religiöser Überzeugung und wissenschaftlicher Forschung gebildete Meinung sollte die alleinherrschende sein: jede Nachgiebigkeit erschien ihm als Schwäche.

Auch von Heftigkeit war er nicht frei. Er sprang nicht säuberlich mit seinen Gegnern um und verlor manchmal, wenn er in seinen heiligen Empfindungen angegriffen, aber auch wenn er persönlich gereizt war, die nötige Maßhaltung. Er gewann es nicht über sich seinen Gegnern, z. B. Frankel und Graetz die geringste Anerkennung zu spenden, selbst bewährte Freunde entfremdete er sich: den würdigen M. A. Stern, den inniggeliebten Josef Dernburg, den hochverehrten wissenschaftlichen Gefährten Theodor Nöldeke.

Und doch war dieser Hartnäckige manchmal schwankend. Bei der Annahme des Amtes in Frankfurt und Berlin vermochte er lange zu einem entschiedenen Entschlusse nicht zu kommen. Dort zögerte er mit seiner Antwort und lehnte die schon halb angenommene Berufung ab, um sie schließlich doch wieder anzunehmen; hier stellte er Bedingungen, ohne die Energie zu besitzen, ungebeugt an ihnen festzuhalten.

Aber wie wurden diese Schatten verdrängt durch helles Licht.

Er war von rührender Pietät und von seltener Treue in seiner Freundschaft; auch die drei Intimen, die er sich eine Zeitlang entfremdet hatte, gewann er wieder. Er ehrte Vater und Mutter, zeigte seinen Geschwistern herzliche Anhänglichkeit und beugte sich noch als älterer Mann mit kindlicher Ehrerbietung vor seinem würdigen ältesten Bruder.

Er war ein herzlicher Gatte. Der Frau, die in ihrer lieblichen Weise ihn ihr „goldenes Engelchen“ zu nennen liebte, weihte er Liebe und Treue weit über ihr Grab hinaus. Es war keine leere Form, wenn er der Gefährtin, die sein häusliches Glück begründet, und es zwanzig Jahre lang so schön gestaltet hatte, in dem kurzen Tischgebet täglich dachte.

Er war ein trefflicher Vater. Er freute sich der Entwicklung seiner Kinder, ohne sie zu überschätzen. Er selbst hatte natürlich keine Zeit, sich um alle Einzelheiten zu kümmern und überließ, namentlich die Mädchen, nach dem Tode seiner Gattin, der Hausdame, zu der er alles Vertrauen hegen durfte. Seinen Knaben war er ein getreuer Berater. Wohl wußte er die Grenzen festzuhalten, die zwischen dem Vater und den heranwachsenden Kindern immer

bestehen müssen, aber es fiel ihm nicht ein, stets die Autorität herauszukehren und keine Ansicht als die seinige zu dulden. Wohl brauste er manchmal auf und wetterte gegen unreife, selbstbewußt vorgetragene Ansichten; dem Ungehorsamen fehlten auch die Ohrfeigen nicht — erinnere ich mich doch noch des schallenden Empfangs, der uns Brüdern kurz vor unserem Scheiden aus Breslau zuteil ward, weil wir nach dem Abschiedsfest unseres Vereins einige Minuten nach zehn Uhr abends zu Hause erschienen — aber liebreiche Mahnungen waren häufiger als wörtliche und tätliche Zurechtweisungen. Er gab sich auch selbst gern zum Scherze her und verspottete oft seine Gutmütigkeit mit den Worten: „Wozu hat man erwachsene Kinder? Daß sie sich lustig machen über ihre Eltern.“

So gern er auch in seiner Studierstube lebte und dort fast immer angestrengt arbeitete — denn müßig habe ich ihn nie, leichter Lektüre hingegeben, selten gesehen — er vertrug es wohl, wenn eines der Kinder bei ihm eintrat. Nur durfte es nicht zum leeren Geschwätz geschehen. Aber wenn ich, der ich ihm durch meine Studien am nächsten stand, und das Glück hatte — denn der ältere Bruder verblieb als Rechtsanwalt in Frankfurt, eine Schwester hatte sich schon 1868 in die Ferne verheiratet und die jüngere, etwas schwächlich, mußte sich gesellschaftlich zurückhalten — während der Berliner Zeit allein mit ihm zu leben, zu ihm kam, um ihn von Funden zu unterhalten, ein anerkennendes Wort zu zeigen oder eine wissenschaftliche Frage vorzulegen, fand ich ihn stets bereit zu traulicher und belehrender Zwiesprache. Meine ersten Arbeiten über das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland und über Johann Reuchlin verdanken ihm manche Anregung; meiner Geschichte der Juden in Berlin spendete er mehr als nur väterliches Interesse. Er scheute sich auch nicht, diese ersten Arbeiten öffentlich anzuerkennen, ohne allzu selbstgefälligen Vaterstolz zu bekunden.

War der Tag der Arbeit geweiht, so der Abend der Ruhe. Er liebte es nach dem Abendbrot im engsten häuslichen Kreise oder mit einigen Freunden — die Zuhörer der Hochschule erschienen sehr oft des Abends — harmlos zu scherzen, ohne die priesterliche Würde hervorzukehren oder die pedantische Lehrermiene aufzusetzen. Auch die Witze anderer hörte er schmunzelnd an. Nur wenn sie grob zu werden anfingen, erscholl seine Mahnung: „Kinder, besudelt mir meinen Tisch nicht.“

Im Verkehr mit Jüngeren fühlte er sich wohl. Von den ersten Wiesbadener Tagen an bis zu seiner letzten Berliner Zeit empfand er es als seine Aufgabe — als ein Bedürfnis, nicht als eine Störung — den Jüngern seiner Wissenschaft hilfreich zu sein, ihnen Themata zu geben, ihre Arbeiten mit ihnen zu besprechen, Bücher zu leihen, sie mit Hinweisen zu unterstützen, seine eigenen Notizen ihnen zur Verfügung zu stellen.

Er war wohltätig im höchsten Grade, keineswegs immer mit fremden Mitteln. Zwar scheute er sich nicht, Empfehlungen an Reiche auszustellen, die Wohlhabenden aufzusuchen oder durch Briefe ihre Hilfe anzurufen, aber er griff und tief genug in die eigene Tasche. Zudringliche Schnorrer, die ihn belästigten, um von ihm Reisegeld zu erpressen, konnte er auch einmal abweisen mit dem oft

zitierten Worte: „Geht der Weg von Galizien nach Amerika gerade durch meine Stube?“, aber in seiner Gutmütigkeit weigerte er auch den Beharrlichen sein Schärflein nicht.

Von den Armen wurde er gepriesen, von seinen Schülern verehrt, von seinen Kindern geliebt, von Freund und Feind, von hoch und niedrig geachtet, von den Frauen angeschwärmt, von ernsten, gediegenen Männern als trauter Genosse behandelt [1]).

In den letzten Jahren seines Lebens fühlte er sich vollkommen glücklich und befriedigt. Er hatte alles erreicht, wonach er sich sehnte: eine hochgeachtete Stellung in der ersten Gemeinde Preußens und Deutschlands; eine große praktische Wirksamkeit, die von seinen Verehrern mit stets erneuter Teilnahme und wohltuender Anhänglichkeit begrüßt wurde; eine wissenschaftliche Lehrtätigkeit, die er früher zu wiederholten Malen vergeblich angestrebt hatte; einen bedeutenden wissenschaftlichen Ruf in der Heimat wie im Auslande. Er besaß Kraft und Lust, stets aufs neue in den verschiedenen Gebieten tätig zu sein, freute sich des Glücks seiner Kinder, genoß körperliches Wohlbefinden, das ihm eine rastlose Tätigkeit gestattete. In dem Vollbesitz dieser Schätze und Kräfte ist er, wie er stets gewünscht hatte, gestorben.

Am 24. Mai 1874 feierte Geiger zum letzten Male seinen Geburtstag. Berthold Auerbach schilderte ihn folgendermaßen („Die Gegenwart“ 1874, S. 293):

„In Berlin in der Rosenthalerstraße, wo das lärmende Verkehrsleben hin und herwogt, ist ein großes Haus, Nummer 40 mit weitläufigen Hofgebäuden, in denen man vom Geräusch da draußen nichts vernimmt. In dem Querbau, aus dessen Fenstern man über Gärten, über den abgeschlossenen jüdischen Friedhof, den Turm der Sophienkirche und die Kuppel der neuen jüdischen Synagoge sieht, — dort wurde am vergangenen 24. Mai das Geburtsfest Abraham Geigers von seinen Söhnen, Freunden und Schülern gefeiert.

Wer hätte damals geahnt, daß dies die letzte Geburtstagsfeier sei; denn der Gefeierte, von gedrungener kleiner Gestalt, gescheiteltem vollem dunklem Haupthaar, rotwangig und frisch, beredt und lebhaft, zeigte die volle Kraft rüstigen, arbeitsfrohen Manneslebens.

Es war rührend und erhebend zugleich, wie die Hochschüler ihren Meister feierten.“

Am 31. Juli 1874 schloß Geiger seine Vorlesungen, den Tag darauf reiste er nach Norderney, wo er auch in den zwei vergangenen Sommern je vier Wochen zu seiner Erholung geweilt hatte. Hier war er, wie gewöhnlich, unter Freunden und Fremden angeregt und heiter, voll Dank für das bisher Errungene, voll freudiger Zuversicht für die Zukunft. Am 28. August traf er wieder in Berlin ein, predigte an den hohen Feiertagen (September) mit alter Kraft und widmete die noch übrige Ferienzeit — die Vorlesungen sollten am 26. Oktober wieder beginnen — fleißiger wissenschaftlicher Arbeit.

---

[1]) Der nun folgende Schluß ist mit wenigen Änderungen und mit einem Zusatze meiner vor 32 Jahren erschienenen Biographie, N. S. V, 282 ff. entnommen.

Seine Briefe aus dem Jahre 1874 atmen die vollste Freudigkeit und Lust am Leben und an der Tätigkeit. „Je mehr man zu tun hat, desto mehr fühlt man sich zu leisten angeregt", schrieb er am 8. Oktober in einem Briefe, in dem er zu melden hatte, daß für den Oktober sieben Trauungen angesagt seien (in den ersten dreiviertel Jahren waren es 60 gewesen), daß der Religionsunterricht am 25., die Vorlesungen an der Hochschule gleich darauf begönnen. Am 22. Oktober arbeitete er, seiner Gewohnheit gemäß, den ganzen Tag und legte sich nieder, nachdem er einen Brief beendet und die Vorbereitung zur wissenschaftlichen Arbeit des nächsten Tages getroffen hatte; „am folgenden Morgen wurde er leblos auf seinem Lager gefunden. Sein ruhiges, heiteres Antlitz zeugte von keinem Ringen, von keinem Kampfe mit dem unerbittlichen Tode, der ihn im Schlafe beschlichen. Ein Hirnschlag hatte ihn getroffen; die Werkstätte des tiefen Denkers war zertrümmert, das für Religion und Wissenschaft so warm schlagende Herz war gebrochen" (Dernburgs Nachruf). Die Beerdigung, welche am 26. Oktober auf dem jüdischen Friedhofe in der Schönhauser Allee zu Berlin, in der Ehrenreihe stattfand, gestaltete sich zu einer großartigen Trauerfeier.

Am 24. Mai 1875 wurde der Denkstein enthüllt, welcher sein Grab schmückt. Die Inschrift lautet:

Die jüdische Gemeinde Berlin
ihrem unvergeßlichen Lehrer und Führer
Abraham Geiger.



Zweite Abteilung.

Lebenswerk.



I. Der Theologe.

1. Einleitung.

Wenn Geiger als Theologe ein Systematiker genannt werden darf, so hat dies seine Berechtigung darin, daß seine Auffassung und Darstellung des Judentums von einem leitenden Gesichtspunkt aus sich erklärt: dem Gedanken der Entwicklung, des geschichtlichen Werdens, der unausgesetzten Weiterbildung. Er hat länger als vierzig Jahre in Amt und Wissenschaft als Theologe gewirkt, in manchen Einzelfragen haben sich im Laufe der Zeit seine Ansichten gewandelt: diese Grundanschauung ist unverändert die gleiche geblieben. Von seinen aus dem Jahre 1833 stammenden Briefen an Dernburg und von den ersten Blättern seiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie bis zu seinen Vorlesungen an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und den letzten Seiten seiner Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben durchzieht diese Anschauung alle seine Schriften, und eine Notiz in seinem Tagebuche scheint darauf hinzudeuten, daß er bereits in seiner Studienzeit das Bedürfnis empfand, sich in diesem Sinne zu äußern; denn bereits 1831 predigte er im Rednerverein über den Grad der dem Altertum gebührenden Achtung [1]). Seine Studien erstreckten sich auf die verschiedensten Gebiete; aber sie wurden ihm niemals lediglich Gelehrtenweisheit, sondern ihre Ergebnisse waren ihm theologische Wissenschaft, weil er sie einordnete in den großen Gang der geschichtlichen Entwicklung. Darum konnte er auch in seiner praktischen Reformtätigkeit so erfolgreich wirken, darum stand er in schroffem Gegensatz zu denen, welche das religiöse Leben als etwas Abgeschlossenes, Fertiges ansahen, während er doch in der Praxis getreu seiner Auffassung von dem allmählichen Gange geschichtlicher Entwicklung nicht einseitiger Konsequenzmacherei huldigte, sondern ohne den Vorwurf der Halbheit zu scheuen, ,,die Reform der Geschichte" vertrat gegenüber dem Standpunkt, den er als Reform ins Leere oder Revolution bezeichnete [2]).

Er selbst nennt sich einen Mann der geschichtlichen Betrachtung, der gewohnt ist, die Entwicklung der Menschheit in großen Zügen durch mannigfache seltsame Windungen zu überblicken, der sie aber nicht meistert und ihr

---

[1]) N. S. V, 40.

[2]) Grundzüge zu einem neuen Gebetbuche. N. S. I, 205. 206. Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie. das. II, 29.

für die Zukunft ebensowenig den einzuschlagenden Weg vorschreiben will, wie er es für die Vergangenheit kann [1]). Darum begnügt er sich in geschichtlichen Studien nicht mit den Einzelheiten, mit der Aneinanderreihung lose verbundener Geschichten, sondern sucht ohne künstlich gemachten Pragmatismus die aus der Tiefe einer in bestimmten geistigen Richtungen lebenden Gesamtheit hervorgehenden Bewegungen, die nach einem inneren Gesetze hervortretenden Erscheinungen auf. Daher aber rührt auch sein Respekt vor menschlicher Geistestätigkeit [2]) und sein Verständnis auch für die Phasen der Entwicklung, die er nicht als günstig ansieht. ,,Soll das Judentum erklärt werden, so genügt es nicht, daß seine gegenwärtige Ausprägung erfaßt wird. Zu keiner Zeit tritt irgendein Gedanke ganz rein auf, seine Äußerungen, selbst wenn sie zumeist aus ihm herauswachsen, sind doch von der Umgebung beeinflußt; um ihn möglichst rein zu erkennen, muß er nach der Totalität seiner Äußerungen erkannt und geprüft werden, damit sich ergebe, welches sein wahrer Inhalt, welche Äußerung die am engsten sich ihm anschließende, die ihm adäquateste ist [3]).“

So wendet er sich gegen die Schellingsche symbolisch-philosophische Schule, die in Verkennung aller geschichtlichen Entwicklung sich nicht mit dem einfachen Sinne begnügt, den der damalige Standpunkt rechtfertigt, sondern in die Denkmale der Vergangenheit von ihrem jetzigen Standpunkt aus ohne Ende hineindeutet [4]). Von demselben Gesichtspunkt aus bekämpft er die Neuorthodoxie, deren Gesetzestreue mit Notwendigkeit zur Verkümmerung der Religion und zur Untreue gegen dieselbe führen muß [5]). Er nennt ihre Jünger ,,Sadduzäer und Karäer an Erstarrung, Pharisäer und Rabbaniten in künstlicher Umgehung; sie wissen nichts von Altertum, für sie beginnt und schließt das Judentum mit dem Schulchan aruch und dem Minhagbuche. Bei ihnen muß es sein und bleiben, wie es gerade im Augenblicke ist; es denkend zu durchdringen und mit wahrhafter Herzensinnigkeit zu erwärmen, es historisch zu beleuchten und es so in lebendiger und lebenspendender Bewegung zu erhalten — davon wissen sie nichts; sie verstehen nur starr auf ,,ihrem Papier“ zu bestehen und zuweilen sich selbst echauffierend es mit blasser Romantik zu verbrämen [6]).“ Dabei betrachtet er auch diese Richtung, deren krampfhaftes Festhalten am Veralteten, deren Belebungsversuche des Erstorbenen, das die frühere treuherzige Orthodoxie ruhig seinem natürlichem Verlaufe überließ, ihm ein sicheres Symptom sind, daß wir es nicht mit einer Entwicklungsphase, sondern mit einer Krankheitserscheinung zu tun haben, als ein Produkt der Geschichte, als eine in der Natur liegende Reaktion gegen die neuen geistigen Mächte [7]).

---

[1]) N. S. V, 330, vgl. das. 215.
[2]) J. Z. IV, 146 f.
[3]) N. S. II, 9.
[4]) W. Z. III, 405.
[5]) J. Z. III, 139.
[6]) Das. VI, 151.
[7]) Das. IV, 92; vgl, N. S. V, 161; J. Z. I, 250 f.

So zieht er auch die Grenze denen gegenüber, die ohne Rücksicht auf das geschichtlich Gewordene lediglich aus den Anschauungen und Bedürfnissen der Zeit heraus die Religion gestalten wollen. Bei aller Hochachtung vor Holdheim nennt er dessen und der Reformgemeinde Verfahren unhistorisch und weist es von sich, diese Anschauungen zu den seinigen zu machen. Holdheim bezeichnet er als eine dogmatische Natur, die immer geschlossener Annahmen bedurfte und infolgedessen den Standpunkt mehrfach ändern mußte [1]). Geigers Anschauungsweise ist die geschichtliche. Die „flüssige Gedankenbewegung", welche diese Anschauungsweise erfordert, war ihm eigen. Darin ist es begründet, daß er wohl in manchen Einzelfragen seine Meinung modifizierte, im ganzen aber uns in seiner gesamten Wirksamkeit als derselbe entgegentritt.

Geiger selbst nennt seine Richtung und theologische Auffassung eine historisch-kritische. Dieser zum geeigneten Ausdruck zu verhelfen, hat er 1835 seine wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie ins Leben gerufen, die den gesamten Komplex der theologischen Wissenschaft in den Kreis ihrer Erörterungen ziehen sollte. In einer Zeitschriftenschau im fünften Bande spricht er sich selbst über seine Zeitschrift aus und umschreibt dabei den Begriff der jüdischen Theologie als Wissenschaft. Die Stelle ist für die Würdigung Geigers als Theologen und für seine Auffassung der geschichtlichen Kritik von solcher Bedeutung, daß ich sie in extenso folgen lasse: „Die überwiegend kritisch-geschichtliche Auffassungsweise, die bereits beim Beginne dieser Zeitschrift als diejenige bezeichnet wurde, welcher sie dienen sollte, mußte drei Punkte immer entschieden hervorheben: die Kritik der bestehenden Grundsätze nach ihrer allmählichen Ausbildung, der nur als Ergänzung und Beispiel die Kritik einzelner Satzungen dienen konnte, zweitens die Geschichte der geistigen Bewegung im Judentume, angeschaut in Überblicken von literarischen Leistungen in größeren Zeiträumen, und ihr konnte die Besprechung einzelner Geisteserzeugnisse nur als die Erweiterung eines besonders interessanten Punktes in der allgemeinen Entwicklung oder auch als bibliographische Unterlage sich anschließen, und endlich kehrte drittens die Kritik des Lebens nach der gegenwärtig gewonnenen geistigen Höhe, die Anforderung, dasselbe ihr gemäß zu gestalten, nicht aber sich mit einzelnen abgerungenen kleinen Konzessionen abfinden zu lassen, oft wieder, und die Nachrichten über die wirkliche, wenn auch vielfach abgeschwächte Ausprägung der treibenden Ideen im Leben fügten sich nur insofern an, als dadurch doch jedenfalls das Vorhandensein dieser Ideen sich bezeugte, aber auch die Notwendigkeit eines weiteren kräftigen Fortschritts um so mehr sich herausstellte. Ich bekenne es offen, daß für meine Richtung hiermit die Wissenschaft der jüdischen Theologie ziemlich abgeschlossen ist, ohne daß ich damit andern gelehrten Untersuchungen ihren wissenschaftlichen Wert und ihre Wirkung absprechen möchte [2])." Dementsprechend fordert er von der praktischen Theologie die Anerkennung und Würdigung der drei Faktoren: 1. des ewigen Gehalts des Judentums, 2. der in

---

[1]) W. Z. VI, 14 f.; N. S. V, 246; J. Z. III, 216 f.

[2]) W. Z. V, 374.

den Gemütern wurzelnden Anschauung, wenn sie auch an Vergängliches sich anklammert, 3. des Geistes der Gegenwart [1]). Die Aufgabe des Theologen ist es daher, den Geist der Zeiten und der Gegenwart zu erkennen, der Rabbiner ist verpflichtet, den religiösen Wahrheiten den Ausdruck zu geben, wie er der Zeit angemessen ist. Wer bloß weiß, was man früher geübt, mag ein Stück Altertumsforscher sein, aber ein praktisch jüdischer Theologe, ein Rabbiner ist er nicht [2]).

Geiger geht von der Ansicht aus, daß eine geschichtliche Erscheinung niemals ganz fertig auftritt [3]), er ist der Überzeugung, daß eine solche einmalige Versündigung an der Geschichte sich dadurch rächt, daß man immer mehr in Irrtümer verfällt und Verkehrtheit auf Verkehrtheit häuft [4]). Die Gesamtheit ist niemals bloß verneinend, sie schafft und gründet aus sich heraus und wirft das Untaugliche ab nach ihrer gewonnenen Erkenntnis. Denn darin besteht eben die unendliche Kraft des Geistes, die ewig neu sich erzeugende Verjüngung der Menschheit, daß der gefühlte Widerspruch sich vernichtet, daß, sobald das Vorhandene als veraltet erkannt wird, neue Schöpfungen frisch in kräftiger Fülle hervortreten, das Veraltete entfernen [5]). Gerade um deswillen steht ihm das Judentum so hoch, weil es sich nicht mit seinem Auftreten erschöpft hat und weil darum, wenn Blüte und Frucht verletzt werden, nicht auch die Wurzel zerstört ist, sondern weil es vielmehr als Träger einer mächtigen Idee in seiner Entwicklung manches Beiwerk ablegen und durch seine schöpferische Kraft neuen Ausdruck erzeugen kann [6]). Nicht auf einzelne Personen, sondern auf das in der Geschichte sich ausprägende Leben der Gesamtheit stützt sich das Judentum [7]). So kann er die Tat des Judentums seine Geschichte nennen, die erst allmählich in der Folge der Zeiten die ganze in ihm ruhende Fülle offenbart und in der Zusammenfassung dieser einzeln hervortretenden Äußerungen die treibende Kraft nach ihrer ganzen schöpferischen Anlage erkennen läßt [8]). Darum betont er immer wieder, daß das Judentum überhaupt nicht abgeschlossen ist, sondern im Entwicklungsgange der Zeit in verschiedener Weise seinen Ausdruck gestaltet hat [9]).

Diese Wissenschaft, die in solcher Weise das Judentum erfaßt, ist im wahren Sinne gläubig. ,,Sie ist im echten Sinne des Wortes offenbarungsgläubig, sie glaubt an den Gottesgeist, der im Judentum die nirgends sonst erkannten religiösen und sittlichen Wahrheiten weckte, kräftigte, zur Reife und zum Siege führte, durch seine absolute Schöpferkraft....Diese Wissenschaft ist traditionsgläubig, sie glaubt an den Gottesgeist, der im Judentum seine Schöpfung erhält, sie fortzeugen läßt, sie immer frisch geistig belebt....So ist das

---

[1]) N. S. II, 29.
[2]) Das. S. 266.
[3]) W. Z. VI, 16.
[4]) W. Z. II, 103.
[5]) Das. IV, 325 = N. S. I, 496 f.
[6]) Das Judentum und seine Geschichte I, 19.
[7]) J. Z. IX, 206.
[8]) Das. XI, 20.
[9]) N. S. I, 326; J. Z. I, 6.

geistige Schöpfungswerk geschlossen, aber fortzeugend wirkt der Geist, der es trägt und es, indem er es erhält, durchhaucht und zu lebendiger Wirksamkeit antreibt. So ist die Wissenschaft der neuen Zeit frei und gläubig, weil sie in demselben freien Geiste wirkt, der den Glauben erzeugt hat. Beschränkt ihr ihre Freiheit, so raubt ihr ihr auch den lebenden Glauben an die Offenbarung und an die Tradition, und ihr gebt ihr dafür deren wertlose welke Blätter, die entgeisteten Buchstaben. Diese Wissenschaft steht demnach im lebendigsten Zusammenhange mit allen vorausgegangenen Entwicklungsstufen; alles ist ihr wie des Judentums unveräußerliches Eigentum vom ersten Worte der Bibel bis zum letzten eines Talmudisten, von den tiefen Gedanken der mittelalterlichen Philosophen bis zu den Lukubrationen eines jeglichen Darschan, von der buchstäbelnden Enge des Kasuisten bis zum freien Worte der neuen Predigt. Überall erkennt sie den ursprünglichen Geist nach den verschiedenen Zeiten und der verschiedenen Begabung und dennoch in voller Einheit [1]).“

In dieser Anschauung wurzelt Geigers oft zum Ausdruck gebrachte tiefe Ehrfurcht vor der Tradition, nicht freilich in dem Sinne, daß er alles von der Tradition Gebotene als unbedingt und ewig gültig angesehen hätte; er betont vielmehr die nur relative Geltung jedes in der Geschichte hinzutretenden Elements, das als Offenbarung des religiösen Bewußtseins der Glaubensgemeinde zu irgendeiner Zeit Achtung und Anerkennung verdient [2]). Nach dem Aufhören der Offenbarung wirkt der Geist, der früher die Lehre geschaffen, als der belebende und erhaltende weiter in der Tradition, die die Manifestation des inneren Grundtriebes ist. Freilich tritt sie immer in zeitlich bedingter Ausprägung hervor und ist demzufolge auch in der Entwicklung der Zeiten einer Umgestaltung, einer neuen lebendigen Umprägung unterworfen. Die Tradition ist die Kraft der Entwicklung, die im Judentum fortdauert, sie ist die den Körper belebende Seele des Judentums, wie die Offenbarung eine geistige Macht, die immer weiter wirkt, eine höhere, die nicht aus dem Menschen hervorkommt, sondern ein Ausfluß des göttlichen Geistes ist, der innerhalb der Gesamtheit wirkt, ihre Träger sich auserwählt, in stets reiferen und edleren Früchten sich manifestiert und dadurch Lebensfähigkeit und Lebensdauer bewahrt. Er nennt darum die Tradition die ebenbürtige Tochter der Offenbarung. Der heilige Geist ist ihm der im Judentum fortwirkende göttliche Geist. Wäre er völlig in der nachbiblischen Zeit erstickt worden, der abgerissene Faden ließe sich nicht wieder anknüpfen, und es ließe sich nimmermehr beginnen, wo ein Jesaias und Jeremias aufgehört haben. Die geschichtliche Kontinuität läßt sich nun einmal nicht aufheben. Hillel und Akiba sind ihm große Meister, indem sie dem umgestaltenden Drange mit größerer oder geringerer Klarheit des Bewußtseins entschiedenen Ausdruck gegeben, wenn sie es auch natürlich von dem Standpunkte ihrer Zeit und des damals erreichten Erkenntnisgrades unternommen haben. Er ist der festen Überzeugung, daß der Strom der Tradition im Judentum niemals versiegen, daß man niemals auf das Judentum

---

[1]) J. Z. I, 6 f.; vgl. S. 249.

[2]) W. Z. IV, 321.

als auf ein vollständig Abgeschlossenes blicken wird. Sollte jemals eine solche Zeit kommen, dann wäre das Judentum geistig tot, nur ein wandelndes Knochengerüst, das eine Zeitlang fortdauern mag, aber dem sichern Untergange entgegengeht [1]).

Diese Entwicklung von den ältesten Zeiten an zu erforschen und aufzuzeigen, ist die Aufgabe der gesamten wissenschaftlichen Arbeit Geigers. Durchaus charakteristisch sind hierfür seine Besprechungen neu erschienener Arbeiten auf dem Gebiete der jüdischen Literatur. In seiner wissenschaftlichen Zeitschrift faßt er meist eine ganze Gruppe von Werken in einer Besprechung zusammen; aber auch die Besprechungen einzelner Bücher in der Jüdischen Zeitschrift beschränken sich kaum jemals auf Einzelheiten, sondern greifen meist weit darüber hinaus und weisen dem besprochenen Gegenstande seine Stellung im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des Judentums an. Seine philosophischen wie sprachwissenschaftlichen Studien, seine Beschäftigung mit der karäischen und samaritanischen Literatur wie mit Targum und Talmud zielten darauf ab, Klarheit zu gewinnen über die Auffassung der biblischen Offenbarung in den verschiedenen Zeiten, über die einzelnen Entwicklungsphasen des Judentums, über Sekten und Parteiwesen. Seine Bibelkritik ist deshalb niemals lediglich Literarkritik, sondern historische Kritik. Hatte er schon vom Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeiten an die Überzeugung gewonnen, daß zwischen einer älteren und einer neueren Halacha schon zur Zeit der Mischna zu unterscheiden ist, daß ferner der babylonische Talmud das letzte Glied der Entwicklung in der talmudischen Epoche darstellt, so führte die eindringende Beschäftigung mit den Übersetzungen und die Untersuchung nach dem ihnen zugrunde liegenden Bibeltext ihn zu weiterer Erkenntnis der religiösen Entwicklung. Alle diese Studien, wie sie in seinem Hauptwerk, der Urschrift, und in zahlreichen Arbeiten, die als Vorläufer oder als Ergänzungen dieses Buches anzusehen sind, niedergelegt sind, stehen in engster Verbindung mit seiner theologischen Gesamtauffassung. Sie haben ihm die Auffassung gegeben und immer von neuem befestigt, daß die Bibel niemals ein totes Buch, sondern ein lebendiges Wort war, daß sie zu allen Geschlechtern als ein immer unter ihnen gegenwärtiges, nicht als ein abgeschlossenes Buch redete, daß daher eine jede Zeit, eine jede Richtung, eine jede Individualität ihre ganze eigene Auffassung in die Bibel hineintrug [2]). Geigers Forschungen haben namentlich über die Parteien im Judentum, Pharisäer und Sadduzäer, neues Licht verbreitet, den Pharisäismus und Rabbinismus ohne Verkennung der ihnen anhaftenden Mängel als die Träger des lebendigen Glaubens gegenüber dem äußerlich dogmatischen Glauben der Sadduzäer, Samaritaner und Karäer erkennen lassen. Die Konsequenz des entschiedenen Pharisäismus ist, daß er sich der Fessel der Unabänderlichkeit des starren Gesetzes entwindet, wo bürgerliche und religiöse Rücksichten drängen, und angemessene Umänderungen

---

[1]) Das Judentum und seine Geschichte I, 73 ff. und J. Z. IX, 262 ff.

[2]) Urschrift S. 72.

gestattet, ja gesetzgeberisch feststellt [1]). Erkenntnis des Judentums in seiner Wahrheit ist nach seiner vollauf gerechtfertigten Überzeugung nur möglich durch biblische und talmudische Kritik [2]).

Geiger ist sich dessen bewußt gewesen, daß eine solche geschichtliche Auffassung nur demjenigen möglich ist, der nicht fest in der Vergangenheit steht, sich als ein Glied derselben fühlt, so daß sie ihm Gegenwart ist, sondern nur demjenigen, der den Abstand zwischen der Vorzeit und sich selbst fühlt [3]). Ihm gab die geschichtliche Auffassung die Bausteine für die Anschauung der Gegenwart. „Durch Erforschung des Einzelnen zur Erkenntnis des Allgemeinen, durch Kenntnis der Vergangenheit zum Verständnis der Gegenwart, durch Wissen zum Glauben [4]).“ Was die Wissenschaft als eine geschichtliche Wahrheit für die Vergangenheit aufnimmt, das muß sie dann auch als einen neuen Fruchtkeim ausstreuen für die Fortentwicklung des Judentums. Wenn der Boden der Geschichte aufgelockert wird und die Mächte aufgewiesen werden, die unablässig an ihm gearbeitet haben, so muß auch weiter der geschichtliche Trieb wieder lebendig werden und der Lebenssaft weiter den Stamm durchströmen, um in neuer Frische geistige Früchte zu erzeugen. Die Erstarrung, der Tod eines jeden wahren religiösen Lebens, sich stützend auf die angebliche Abgeschlossenheit, welche einmütig bezeugt werde, muß der Erkenntnis der geschichtlichen Bewegung weichen [5]). In einem überaus wertvollen Briefe vom 8. Oktober 1872 an Bischoffsheim in Paris weist er darauf hin, daß wir in unseren Tagen keine neue Religion machen, und daß alle Versuche dazu nur ein kümmerliches Dasein fristen. Alle Neugestaltungen haben sich auf dem Boden der Geschichte zu vollziehen, die Entwicklung muß auf der gegebenen Grundlage vor sich gehen. Nicht Auflösung und Neugruppierung ist das Gesetz im gesunden Leben, sondern innere Zersetzung und innere Wiederverkittung. Zumal bei einem wertvollen geistigen Erbe! Was in der Geschichte lebendig ist, was mit dem Volksgefühle sich innig verbunden hat, das allein kann lebenskräftig fortwirken; was unvorbereitet hingestellt wird, ist wurzellos und hat keinen Bestand [6]).

Seine Auffassung des Judentums formuliert er daher in einem Brief an Stern gegenüber den Artikeln des Reformvereins in drei Sätzen, von denen der zweite und bedeutsamste lautet: „Das Judentum, als berufen, in alle Zeiten einzugehen, mußte auch in die verschiedenen Standpunkte der Zeiten eingehen, seine Äußerungen den verschiedenen anderen Auffassungsweisen anmessen, diese müssen von seinem Geiste getrennt werden; namentlich hat das lange Mittelalter es inkrustiert, und wenn wir auch aus dieser Inkrustation gleichfalls die tiefliegenden Pulsschläge des Geistes zu erkennen uns angelegen sein lassen mögen, so haben doch diese Hüllen, wie sie im Talmud und in den Rab-

[1]) J. Z. I, 122. VI, 145.
[2]) Das. I, 124.
[3]) W. Z. VI, 94,
[4]) N. S. V, 278.
[5]) Urschrift S. IV.
[6]) N. S. V, 348 f.

binen hervortreten, für uns keine normative Bedeutung. Wir sind vielmehr verpflichtet, das Judentum als wahrhaft religiöse Macht in unsere Zeit einzuführen und die Äußerungen uns anzupassen [1]."

Durch diese lebendige Beziehung auf die Gegenwart ist Geiger in allen seinen wissenschaftlichen Forschungen nicht der Religionshistoriker, sondern der Theologe. Die Grundlage seiner Theologie ist, daß das Judentum nicht etwas Fertiges und Abgeschlossenes ist. „Die Entwicklungsidee durchzieht die Geschichte des Judentums [2]; in der geschichtlichen Fortentwicklung allein gedeiht das religiöse Heil [3]." Wenn die Synagoge von ihrem Kern aus ihre Entwicklung erstrebt, wird sie auch würdig gegen außen stehen [4]. Diese Grundlage verdankt die jüdische Theologie in erster Reihe ihm. Für uns ist der Ausgangspunkt und Mittelpunkt des gesamten theologischen Denkens der Begriff der Entwicklung; wir stehen auf den Schultern Abraham Geigers.

---

[1]) Das. 168, oben 121.

[2]) Oben 143 Zeile 3.

[3]) Oben 82.

[4]) W. Z. I, 10.

2. Systematische Theologie.

„Von warmem Eifer für den Glauben meiner Väter erfüllt, erkannte ich daher in dem Streben, nach meinen schwachen Kräften zu dem schönen Ziele beizutragen, ‚der Krone ihren alten Glanz zu verleihen', nach der Weise der arabisch-spanischen Schule — aber freilich nach gegenwärtigem Standpunkt — Klarheit und System in die jüdische Theologie und damit auch Innigkeit in das jüdisch-religiöse Leben zu bringen, die schönste und höchste Lebensaufgabe."

N. S. I, 71.

Bis vor kurzem [1]), eigentlich bis vor wenig Monaten, d. h. bis zum Erscheinen von Kohlers „Grundriß einer systematischen Theologie auf geschichtlicher Grundlage" besaß die jüdische Wissenschaft keine zusammenhängende, von einem jüdischen Gelehrten bearbeitete Darstellung des Glaubensinhaltes der jüdischen Religion, was allgemein als ein schwerer Übelstand empfunden wurde.

Das im Jahre 1880 von Ferdinand Weber und später in einer neuen Auflage von Schnedermann unter dem veränderten Titel „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften" veröffentlichte Werk, welches das Judentum in bekannter Manier als G e s e t z e s r e l i g i o n behandelt und ausgesprochenermaßen auch den Zweck hat, „mittelbar zur rechten Würdigung der christlichen Lehre" zu führen, konnte selbstverständlich diesem Mangel nicht abhelfen. Das Werk hat nur der vorurteilsvollen Auffassung des Judentums in christlichen Kreisen eine scheinbar wissenschaftliche Unterlage gegeben, bietet unseren Gegnern neue Angriffswaffen zur Bekämpfung der jüdischen Lehre und erschwert durch die Verwirrung der Begriffe die Erkenntnis des Wesens und des Glaubensinhaltes des Judentums mehr, als daß es sie fördert.

---

[1]) Im Jahre 1903 hielt Max L. Margolis auf der Central conference of American Rabbis zu Detroit eine Vorlesung „The Theological Aspect of Reformed Judaism" (veröffentlicht im Year Book der Central conf. vol. XIII und in einem Sonderabdruck Baltimore 1904), in der er eine Darstellung der Theologie des Reformjudentums gibt.

Einige treffliche Aufsätze und Abhandlungen, die in den letzten Jahren teils in streng wissenschaftlicher Form, teils in populärer Darstellung über das Wesen und die Grundlehren des Judentums erschienen sind und vornehmlich einen apologetischen Zweck verfolgen, sind wohl als dankenswerte Bereicherung der jüdisch-theologischen Literatur anzusehen und als Vorarbeiten für eine systematische Theologie nicht zu unterschätzen, geben aber, was von den Verfassern auch nicht beabsichtigt war, keine Übersicht und noch viel weniger eine ausführliche Darlegung des Gesamtinhalts der jüdischen Glaubenslehre.

Die schon viel früher um die Mitte des vorigen Jahrhunderts verfaßten größeren Werke „Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge“ von Steinheim, „Prinzipien des Mosaismus und dessen Verhältnis zum Heidentum und rabbinischen Judentum“ von David Einhorn u. a., die manches Wertvolle enthalten und auch heute noch gelesen zu werden verdienen, da sie wichtige religiöse Fragen wissenschaftlich und geistvoll behandeln, können nicht als Kompendien einer systematischen Theologie betrachtet werden, da sie einerseits Religion und Philosophie zu sehr miteinander verquicken und andererseits, wie es auch schon die Titel besagen, nur einzelne, freilich besonders wichtige Abschnitte, nicht aber das ganze Gebiet der jüdischen Religionslehre und ihre Entwicklung bis auf unsere Zeit zum Gegenstande haben. Einhorns „Prinzipien“ sind zudem eine Tendenzschrift im Dienste der Reform, und Steinheims „Offenbarung“ leidet an dem Grundfehler, daß dem des Hebräischen fast gänzlich unkundigen Verfasser die Quellen der jüdischen Religion mit Ausnahme der Bibel nicht zugänglich waren, und daß er infolgedessen in die innere Geschichte des Judentums keinen Einblick hatte. Sonst wäre er wohl nimmermehr zu der mit dem jüdischen Wesen und der jüdischen Vergangenheit in direktem Widerspruche stehenden Auffassung gekommen, gerade das, was der Vernunft und ihren Schlüssen widerstreitet, für Wahrheit zu erklären und lediglich eine übernatürliche Offenbarung als den Born zu bezeichnen, aus dem die Wahrheit geschöpft werden kann. Wer dem Grundsatze huldigt: „Credo, quia absurdum“, der mag wohl einige Bausteine liefern können, die bei der Errichtung eines systematischen Lehrgebäudes der jüdischen Theologie Verwendung finden, der mag als Handlanger gute Dienste leisten, aber der Rang eines Baumeisters gebührt ihm nicht.

Diesen Titel erkennen wir aber ohne Zögern uneingeschränkt Abraham Geiger zu: in ihm verehren wir in gewissem Sinne den Begründer der jüdischen systematischen Theologie, er ist der wissenschaftliche Theologe des neunzehnten Jahrhunderts.

Ein Werk, das die systematische Theologie im Zusammenhange behandelt, hat Geiger zwar nicht verfaßt, dazu hielt er die Zeit noch nicht für gekommen, er riet auch seinen Kollegen davon ab, in den Rabbinerversammlungen anstatt mit praktischen Fragen sich mit theoretischen zu beschäftigen. „Denn“, so sagte er, „noch befindet sich unsere wissenschaftliche Theologie in sehr jugendlichem Alter, die Prinzipien haben sich noch nicht gehörig festgestellt, ein System ist nicht entwickelt, die Konsequenzen sind noch nicht gezogen [1].“

[1]) N. S. I, 198.

Allein er hat fast über alle in das Gebiet der Theologie einschlagenden oder auch nur mit ihr in loser Verbindung stehenden Fragen nicht bloß reiflich nachgedacht und die Resultate seines Nachdenkens und Forschens in seinen Schriften niedergelegt, sondern er hat stets den Punkt gesucht, in dem alle Einzelheiten ihren tiefen Grund, ihre Einheit finden sollen, aus dem sie als Radien hervorgehen. So hat er bald hier bald dort in die dunklen oder nur spärlich und matt erleuchteten Gänge der jüdischen Religionswissenschaft einen hellen Lichtstrahl, mitunter auch wohl bloß einen Lichtstreif dringen lassen, der es ermöglicht, die Konturen und Linien des ganzen Baues zu erkennen. Es ist ihm — und in dieser Beziehung hat er viel Ähnlichkeit mit Maimonides, nur daß dieser seine Betrachtungen vom philosophischen Standpunkte aus anstellt, während Geiger dem historischen Judentum seine hingebende Liebe zuwendet und alles im Lichte der Geschichte sieht — immer, auch wenn er eine noch so nebensächliche Seite der jüdischen Religion ins Auge faßt, um das Gesamtjudentum zu tun, jedes noch so winzige Teilchen ist ihm nicht ein Fürsichbestehendes, sondern ein Glied des Gesamtkörpers, hat nur als solches Wert und muß sich daher in das Ganze einfügen.

In richtiger Selbsterkenntnis sagt er bescheiden von sich in einem Briefe an einen Freund: „Ich darf mir dies als einen Vorzug anrechnen, daß ich mein Gebiet vollständig zu umfassen und es in allen seinen Beziehungen lebensvoll aufzunehmen und zu gestalten weiß. Ich kenne den sprachlichen, geschichtlichen und namentlich kultur- und literarhistorischen, den dogmatischen und philosophischen, sowie den streng praktischen Teil meines Gebietes in ziemlichem Umfange und kann in jedem etwas leisten; ich bin nicht einseitig einem Teile zugewandt, exzelliere daher auch wohl in keinem einzelnen, zeichne mich aber vielleicht gerade dadurch aus, daß ich das Einzelne in seiner Beziehung zum und in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen auffasse, daher es also gerade von seinem erkannten innersten Lebenselemente aus zu behandeln weiß [1]."

Das macht ihn eben zum Systematiker. Geiger steht immer auf hoher Warte, von der aus er das Ganze überschaut, das Gewordene aus dem Gewesenen, das Gegenwärtige aus dem Vorangegangenen und das Werdende aus dem Gegenwärtigen sich entwickeln sieht, so daß trotz des beständigen Wechsels das Gesamtbild des Judentums den Charakter der Einheitlichkeit nicht verliert.

In den folgenden Blättern habe ich versucht, die theologischen Anschauungen Geigers, die zerstreut und bruchstückartig und doch ihre Zusammengehörigkeit nicht verleugnend in dem umfassenden Schrifttum, das seinen Namen trägt, teils in epischer Breite, teils in epigrammatischer Kürze niedergelegt sind, planmäßig und übersichtlich zu ordnen und größtenteils mit seinen eigenen Worten dem Leser vorzuführen, und ich hoffe, dadurch zu einer gerechten und unparteiischen Würdigung des großen Mannes beigetragen zu haben, dessen wissenschaftlicher Bedeutung, dessen stupender Gelehrsamkeit von Freund und Feind längst höchste Anerkennung gezollt wird, der für das liberale Judentum

---

[1]) Brief an Dernburg vom 20. Juli 1841.

Pfadfinder und Führer gewesen ist, dem aber auch das gesamte Judentum, für dessen providentielle Mission sein Inneres erglühte, sein Wort mächtig erscholl, sein Schreibgriffel unsterbliche Werke schuf, zu innigem Danke verpflichtet bleibt.

* * *

Die Frage nach dem Wesen der Religion wird von Geiger in seinen Abhandlungen, Vorträgen und Briefen des öfteren aufgeworfen und sowohl im negativen wie im positiven Sinn beantwortet. Die wichtigsten seiner diesbezüglichen Äußerungen sind die folgenden:

„Religion ist nicht Dogmatik und nicht Spekulation, auch nicht Philosophie, nicht langsam fortschreitende Denktätigkeit des Menschen, nicht ein System von Wahrheiten; die Religion ist ein tiefes Erfülltsein von Ideen, die das Leben verklären und zu einem Leben nach höheren Antrieben bewegen. Sie ist der Jubel der Seele, die ihrer Höhe sich bewußt ist, und zugleich wieder das demütige Bekenntnis der Endlichkeit und Begrenztheit; Religion ist der Schwung des Geistes nach dem Idealen hin, das Emporstreben nach den höchsten Gedanken, das Verlangen, im geistigen Leben zu ruhen und immer mehr sich darein zu vertiefen, das Körperliche und Irdische zu bewältigen, und auf der andern Seite das Gefühl, die nicht zu beseitigende Empfindung, daß man dennoch gebunden ist an das Endliche und Begrenzte. Religion ist der Schwung nach dem Höchsten hin, den man als die einzige volle Wahrheit begreift, der Aufschwung nach der alles umfassenden Einheit, welche einmal der Mensch als ein Ganzes nach der ganzen Natur seines Daseins in sich ahnt, als die Grundlage alles Seins und Werdens, als die Quelle alles irdischen und geistigen Lebens, die er, wenn er sie auch nicht vollkommen erkennt, doch als lebendige Überzeugung in sich trägt. Die Sehnsucht nach dem Höchsten und Besten, der Anschluß an die Gesamtheit, das Hinaufringen nach dem Unendlichen trotz der eigenen Endlichkeit und Beschränktheit: das ist Religion."

An einer andern Stelle wird dieser Gedanke in rhetorische Form gegossen:

„Das Bewußtsein von der Höhe und Niedrigkeit des Menschen, dieses Streben nach Vervollkommnung mit dem Bewußtsein, daß man zur höchsten Stufe sich nicht emporringen könne, dieses Ahnen des Höchsten, der als freiwaltender Wille vorhanden sein muß, dieser Weisheit, aus der auch unser Stücklein Weisheit hervorgeht, einer unendlich waltenden Freiheit, aus der auch unsere bedingte Freiheit erzeugt ist, dieses Sich-emporsehnen, Sich-erheben mit aller Kraft der Seele, ist dies nicht recht das Wesen der Religion?

Religion ist ein inneres Verlangen des ganzen Menschen, des denkenden, empfindenden, sittlich wollenden; sie ist ein Gemeingut der Menschheit, sie ist eine besondere Empfänglichkeit im Menschen, die unwiderstehlich in ihm sich hervorbildet, die mit ihren Wahrheiten ihn bald klarer, bald minder klar erleuchtet. Die Religion ist daher von Ewigkeit her vorhanden und wird es auch weiter sein [1])."

---

[1]) J. Z. II, 84. 169 ff.

Man wird an diesen Erklärungen und Begriffsbestimmungen, die es nur mit der subjektiven Religion zu tun haben und die objektive unberücksichtigt lassen, vor allem auszusetzen haben, daß sie nicht kurz und bündig den Kern der Sache erfassen, sondern eine ganze Reihe von Momenten anführen, die erst in ihrer Gesamtheit das enthalten, was zur Religion gehört, wohl auch manches, das schwerlich als zum Wesen der Religion gehörend bezeichnet werden kann, wie z. B. den Anschluß an die Gesamtheit. Es hat gar viele von der Sehnsucht nach dem Göttlichen erfüllte Menschen gegeben, und es gibt deren noch jetzt, die in stiller Einsamkeit und Zurückgezogenheit und nicht im Anschluß an die Gesamtheit ihre Sehnsucht am ehesten zu stillen glaubten. Auch muß mit dem Ahnen des Höchsten nicht notwendig der Gedanke oder die Überzeugung verknüpft sein, daß er als ein freiwaltender Wille vorhanden ist, es kann auch, wie die Religionsgeschichte lehrt, einem blinden Fatum, einer ἀνάγκη unterworfen sein; die Ausstattung des höchsten Wesens mit unendlicher Freiheit und Weisheit ist schon das Kennzeichen einer abgeklärten Religion, nicht aber ein unbedingt zum Wesen der Religion überhaupt gehörendes Merkmal. Allein es ist ungemein schwierig und bis jetzt noch keinem gelungen, eine präzise Definition des Begriffes „Religion" zu geben, und Geiger hat offenbar aus den verschiedenen von Philosophen und Theologen diesbezüglich getanen Äußerungen dasjenige sich angeeignet, was ihm am ehesten geeignet schien, das Geheimnis der Religion zu erschließen.

Namentlich scheint die Auffassung Schleiermachers, der die Religion in das Gefühl verlegt und nicht die sog. gläubige Vernunft als besonderes Organ für die Religion annimmt, ihm der Wahrheit am nächsten zu kommen. Nur hält er das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit", das Schleiermacher nachdrücklich betont, nicht für ausreichend zur Erzeugung und zur Charakterisierung der Religion — das ist ihm zu christlich —, er fügt das Bewußtsein von der Höhe der menschlichen Seele ergänzend hinzu und erblickt gerade in der Vereinigung von der Höhe und der Niedrigkeit des Menschen, in dem Ahnen des Unendlichen und in dem Empfinden der eigenen Endlichkeit die Quelle der Religion. Die tiefe Kluft, auf die Kant ein helles Licht fallen läßt, die den Menschen als Naturwesen von dem Menschen als sittlicher Persönlichkeit trennt und die jeder denkende und fühlende Mensch empfindet — diese Kluft, wenn nicht auszufüllen, so doch zu überbrücken, ist nach Geiger das heiße Verlangen, die brennende Sehnsucht im Menschen und erzeugt in ihm die Religion, ja, diese Sehnsucht selbst ist schon Religion, da sie die höchste geistige und sittliche Vollkommenheit ahnen läßt und den Aufschwung zu ihr anregt.

Jedenfalls hat Geiger richtig erkannt, daß die Religion nicht das Produkt einer einzigen dem Menschen innewohnenden Kraft ist, daß vielmehr das Gefühl, die Denkkraft und das Vorstellungsvermögen daran beteiligt sind, das Gefühl freilich in besonders hohem Maße. Daher mag er sich auch für keine der bis dahin aufgestellten Ansichten entscheiden, wie er ja überhaupt sich keiner philosophischen Richtung anschließt, sondern, soweit man bei ihm von einem philosophischen Standpunkt reden kann, Eklektiker genannt werden muß.

Sagt er doch von sich selbst: ein Philosoph ex professo bin ich nie gewesen [1]. Gleichwohl war er mit der Philosophie, und zwar sowohl der griechischen wie der mittelalterlichen arabisch-jüdischen und mit der neueren sehr vertraut, wie aus seinen Rezensionen und vielen gelegentlich hingeworfenen Bemerkungen klar hervorgeht. Hauptsächlich haben Kant, Schleiermacher und bis zu einem gewissen Grade Hegel auf ihn eingewirkt. Von dem sogenannten Junghegeltum, das im Gegensatz zu Schleiermacher das Gefühl der Abhängigkeit für unberechtigt erklärt, will er aber nichts wissen, und wiederholt macht er seiner Abneigung gegen dieses System Luft: „Ich bekenne es offen, ich verabscheue dieses Junghegeltum mit seinem Subjektsdünkel, ich verabscheue jenes gemeine Ankämpfen gegen alle Demut in der Menschenbrust, gegen jedes Bewußtsein eigener Beschränktheit, gegen jede Ahnung eines Hohen. Ich bekenne ferner offen, daß ich ein Unbegreifliches über uns anerkenne, daß ich dem Gefühle, das sich zum Abhängigkeitsbewußtsein steigert, sein Recht einräume und nicht verkümmert wissen will, daß ich die Leugnung der Religion als einen Irrtum, als einen gefährlichen Irrtum verwerfe [2]."

Seine Stellung zum Materialismus ist die der schärfsten Gegnerschaft, er verurteilt ihn in der schroffsten Weise, er ist wahrhaft erfreut über den du Bois Reymondschen Vortrag: „Über die Grenzen des Naturerkennens" und hat die volle Überzeugung, daß man sich ernüchternd noch weiter in dieser Selbstbescheidung gehen werde, noch manchen „Modeschwindel" als das erkennend, was er ist, Setzung unbegründeter Thesen an die Stelle von Tatsachen, Vertauschung eines Wortes mit dem andern, ohne daß damit ein Begreifen gefördert wird [3]. Auf eine Widerlegung der materialistischen Weltanschauung geht er zwar nicht direkt ein, erwartet sie vielmehr von der Philosophie und der Naturwissenschaft, von der Ernüchterung, die unfehlbar eintreten müsse, aber seine Stellung zu den schwierigen Fragen: Gott, Mensch, Seele präzisiert er scharf und mit folgenden Worten:

„Ich trage die Ahnung Gottes in mir; mein eigener Geist, dessen volle, selbständige, vom Körper unabhängige, wenn auch gegenwärtig mit ihm verbundene Persönlichkeit mir eine gewisse Tatsache innerer Erfahrung ist, bürgt mir für die Existenz eines gleichfalls persönlichen Allgeistes, eines Gottes, der, wie es das Bedürfnis des Geistes ist, liebend überströmt. In dieser Ahnung liegt freilich nicht der volle, mit aller Klarheit umschriebene Gedanke, es liegt eine gewisse, sehr wohltuende Poesie darin, eine Poesie jedoch, deren beraubt die Welt nicht minder als ich selber gar nüchtern wäre [4]. Ich ehre in dem Menschen den selbständigen Geist, der mir hoch erhaben ist über allem Produkt und Extrakt der Materie und des feinsten Nervengeäders. Dieser hohe, mir Ehrfurcht einflößende Menschengeist ist mir aber doch in seiner Begrenztheit sowohl als auch in seiner Ahnung des Unendlichen Bürge für seine Abhängigkeit von dem Gesamtgeiste, den ich mir, wenn ich an ihm den Geist erkennen soll,

---

[1] Brief an Dernburg vom 30. Juni 1846.

[2] N. S. V, 167.

[3] Das. 356.

[4] Das. 229.

nicht der Vorzüge des Geistes, der Selbständigkeit des Willens, der spannkräftigen Tätigkeit entkleiden darf. So war, so bin ich Theist, finde in dieser Überzeugung nicht etwa ein Ruhekissen — dessen ich nicht bedarf —, sondern die Ergänzung, den Schlußstein meiner ganzen Anschauung, aber natürlich geht diese Überzeugung auch ein in mein ganzes Gemütsleben [1]."

Dieses Selbstbekenntnis, das die Selbständigkeit des Menschengeistes und seine Unabhängigkeit vom Körper, mit dem er nur eine zeitweilige Verbindung eingegangen, nachdrücklichst betont und das den Gedanken beredt zum Ausdruck bringt, daß dieser hohe und doch wieder begrenzte Geist die Existenz eines Allgeistes zur Voraussetzung haben muß, also das Dasein Gottes verbürgt, steht in völliger Übereinstimmung mit den Anschauungen des biblischen und rabbinischen Judentums, das ein inniges Wechselverhältnis zwischen Gott und dem Menschengeiste anerkennt und in der Verwandtschaft des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste den wesentlichsten Vorzug des Menschen vor allen andern Geschöpfen erblickt. Das Schriftwort: „Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde" ist schon in alter Zeit — da die Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes eine buchstäbliche Auffassung der Ebenbildlichkeit ausschließt — in dem Sinne gedeutet worden, daß der Menschengeist ein Ausfluß des Gottesgeistes, daß also die Gottähnlichkeit des Menschen ein Grundsatz der jüdischen Religionslehre ist. Und als ein ganz besonderes Zeichen der Liebe Gottes ist nach einem Ausspruche Rabbi Akibas die Tatsache anzusehen, daß dem Menschen die Gottebenbildlichkeit zum Bewußtsein gekommen ist [2]. Einen ähnlichen Inhalt hat der Satz im Buche Hiob: „Fürwahr, es ist ein Geist im Menschen und der Odem des Allmächtigen macht sie vernünftig [3]". Denn auch hier wird der Geist, der auf Gott zurückgeführt wird, als der vorzüglichste Teil des Menschen bezeichnet, und aus der Gottesnatur des Menschen, die dem Höheren zustrebt, aus der Selbstgewißheit des Geistes, der ein Gegenstand innerer Erfahrung ist, geht unwillkürlich die Ahnung eines mit allen geistigen Vorzügen in höchster Potenz ausgestatteten Allgeistes hervor.

Auch Mendelssohn hat im Phädon den Beweis für das Dasein Gottes oder wenigstens für die Möglichkeit der Existenz eines höchst vollkommenen Wesens aus der für ihn als eine unbestreitbare Tatsache existierenden Seele des Menschen und den ihr innewohnenden Kräften erbringen zu können geglaubt. Er argumentiert folgendermaßen: Alle Begriffe von unkörperlichen Dingen hat die Seele nicht von den äußeren Sinnen, sondern durch sich selbst erlangt, indem sie ihre eigenen Wirkungen beobachtet und dadurch ihr eigenes Wesen und ihre Eigenschaften kennen lernt. Die Seele kann sich zwar niemals von einem andern Wesen, als sie selbst ist, oder nur von einer höheren Fähigkeit, als sie selbst besitzt, einen der Sache gemäßen Begriff machen; allein sie kann gar wohl überhaupt die Möglichkeit eines Dinges begreifen, dem mehr Wesen und weniger Mangel zuteil geworden als ihr selbst, das heißt, welches vollkommener ist als sie. Und von dem allerhöchsten Wesen, von der allerhöchsten Vollkommenheit

---

[1] Das. 228. Vgl. oben S. 179 f.

[2] Abot 3, 14.

[3] Hiob 33, 8.

hat sie auch nicht mehr als diesen Schimmer einer Vorstellung. Sie kann das Wesen desselben nicht in seinem ganzen Umfange begreifen; aber sie denkt ihr eigenes Wesen, das, was sie Wahres, Gutes und Vollkommenes hat, trennt es in Gedanken von dem Mangel und Unwahren, mit welchem es in ihr vermischt ist, und gerät dadurch auf den Begriff eines Dinges, das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte und Vollkommenheit ist [1]).

Besonders deckt sich der Schlußsatz der Mendelssohnschen Ausführungen mit der von Geiger entwickelten Ansicht, daß der Menschengeist sowohl in seiner Begrenztheit als auch in seiner Ahnung des Unendlichen Bürge ist für seine Abhängigkeit von dem Gesamtgeiste, dem alle Vorzüge des Geistes, wie Selbständigkeit des Willens, spannkräftige Tätigkeit und unendliche Güte — liebendes Überströmen — eigen ist. Für die Theologie hat diese Deduktion, wenngleich ihr die volle Beweiskraft nicht zuerkannt werden kann — was Geiger ja auch nicht tut —, jedenfalls größere Bedeutung und kann Leugnern und Zweiflern gegenüber mit mehr Aussicht auf Erfolg geltend gemacht werden, als alle andern philosophischen Beweise des absoluten Seins, die, abgesehen von den gegen ihre Folgerichtigkeit vorgebrachten Gründen, für die Religion nur einen untergeordneten Wert haben, da sie auf das Gemütsleben, auf das die Religion in erster Reihe einzuwirken bestimmt ist, keinerlei Einfluß auszuüben vermögen.

In unmittelbarem Zusammenhange mit der Gottesidee steht die Weltschöpfung und die Erhaltung der Welt durch Gott. Wenn Selbständigkeit des Willens, spannkräftige Tätigkeit zum Wesen Gottes gehört, so muß dieser göttliche Wille sich äußern, die göttliche Tätigkeit in die Erscheinung treten, so kann nicht der Zufall, nicht die blinde Notwendigkeit die Ursache der Welt sein. „Die Natur“, sagt Geiger, „ist nach einem bestimmten Willen, nach einer freiwaltenden Vernunft geordnet und in dieser Ordnung erhalten, das ganze Universum ein Gefüge, in seiner großen Mannigfaltigkeit doch geeinigt, verschiedenartige Teile und doch ein harmonisches Ganzes bildend. Das ist Weisheit, zweck- und planmäßige Anordnung, daß selbst zerstörende Kräfte als neubildende auftreten, um neue, edlere Schöpfungen erstehen zu lassen. Das ist ein Wirken der bewußten Vernunft, nimmer ein ohne Ziel hinaustreibendes. Der denkende Mensch muß eine höhere Ursache aufsuchen, die nach vernünftigen Gründen schafft [2]).“

Über den Werdeprozeß selbst spricht sich Geiger nicht des näheren aus. Auf die Frage, wie das rein geistige Wesen, das unveränderlich und über Zeit und Raum erhaben ist, die materielle, innerhalb zeitlicher und räumlicher Grenzen entstehende Welt hat ins Dasein rufen können, sowie auf die alte Streitfrage, ob auch der Urstoff von Gott geschaffen oder ob dieser von Ewigkeit vorhanden war und Gott nur als Ordner und Former der Welt anzusehen — eine Streitfrage, über die nach Joseph Albo und Abraham Ibn Esra auch der erste Vers der Genesis keine Entscheidung fällt — geht er nicht ein. Das sind nicht eigent-

---

[1]) Mendelssohn, Gesammelte Schriften II, 113.

[2]) J. Z. II, 165.

lich theologische, sondern philosophische oder religionsphilosophische Fragen. Für die jüdische Theologie kann nur der Grundsatz gelten: „Gott hat die Welt aus nichts hervorgebracht“, der, beiläufig bemerkt, an unsere Vernunft keine schwierigere Zumutung stellt als die Lehre von der Ewigkeit der Welt oder von einem von Ewigkeit her vorhandenen Urstoff. Wenn Geiger nun sagt: „die Natur ist nach einem bestimmten Willen geordnet“, so hat er mit dem letzteren Wort nicht etwa die Schöpfung aus nichts verneinen oder anzweifeln wollen, denn in dem kurz darauf folgenden Satze spricht er ja von einer höheren Ursache, die nach vernünftigen Gründen schafft. Ihm ist es nur darum zu tun, nachdrücklichst zu betonen, daß die Natur von einem höheren Willen und nach einem weisen Plane regiert wird, daß sie mit anderen Worten das Werk eines Meisters und als solches ein harmonisches Ganzes bildend, d. h. in allen ihren Teilen gut ist, was er noch durch die Bemerkung unterstreicht, daß selbst zerstörende Kräfte als neubildende auftreten, um neue, edlere Schöpfungen erstehen zu lassen.

* * *

Aus dem Vorstehenden könnte möglicherweise der Schluß gezogen werden, daß erst aus der Naturbetrachtung die Gotteserkenntnis als Wirkung hervorgehe, daß die Frage nach der Ursache der Welt, die sich dem Denkenden aufdrängt, den Gottesbegriff, den Glauben an einen Weltschöpfer hervorgebracht habe. Ein solcher Schluß wäre aber falsch, wie ja schon durch den Umstand erhärtet wird, daß die andern alten Völker, auch diejenigen, die sich mit Vorliebe in die Betrachtung der Natur versenkt und ihre Kräfte zu erforschen sich bemüht haben, wie die Griechen, den Begriff der Schöpfung nicht hatten, daß ihnen vielmehr die Welt ein ewiges Werden war, und zwar der Götter und der Welt zugleich in einem [1]). Geiger weist ausdrücklich die Ansicht zurück, daß die jüdische Religion und der jüdische Gottesbegriff sich aus der Beobachtung der zweckmäßigen Anordnung des Weltalls allmählich entwickelt habe. Er behauptet: „Religion ist in ihrem Ursprunge eine unmittelbare Erleuchtung, eine Offenbarung des Gottesgeistes an den Menschengeist. Sie überwältigt den Menschen in seinem ganzen Denken und Sein, sie läßt ihm nicht die Freiheit, jeden Begriff bis ins einzelne auszuarbeiten, sie würde damit ihre Wärme, ihre Ursprünglichkeit einbüßen. Das Judentum trat mit dem Gedanken der Einheit Gottes auf, einem Gedanken, zu dem sich die Menschheit aus sich heraus nicht zu erheben vermochte, kaum vermag, der aber doch so überwältigend war, daß er das Judentum beherrschte und seine Herrschaft immer weiter ausdehnte [2]). Das Judentum ist entstanden im Volke der Offenbarung, das will sagen, infolge einer Erleuchtung, die von dem höheren Geiste ausgeht, die nicht erklärt werden kann, nicht aus einer Entwicklung sich zusammensetzt, die mit einem Male als ein Ganzes da ist, wie eine jegliche neue Schöpfung, die aus dem Urgeiste hervorgeht. Das Wort Offenbarung soll nicht in dogmatischer Weise beengt

[1]) Steinthal, Die Idee der Weltschöpfung. Jahrb. für jüd. Geschichte u. Literatur II, 39 = Über Juden und Judentum, 1906, 126.

[2]) J. Z. II, 84.

und begrenzt werden, es mag verschieden aufgefaßt werden, aber in seinem inneren Wesen bleibt es dasselbe. Es deutet dorthin, wo die menschliche Vernunft in Berührung tritt mit dem tiefen Untergrund aller Dinge [1]." Er erkennt also die Offenbarungen, die Israel geworden, rückhaltlos an und sagt auch von der Kritik, die in alle Winkel des Geistes und der Geschichte späht: sie kennt und anerkennt den unbewußt wirkenden Urtrieb des Geistes, sie würdigt den Wert der göttlichen Offenbarungen an dem Menschengeist, indem sie sie als kostbare, ihr mitgegebene Schätze verwerten will, sie gibt zu, daß diese Offenbarungen nicht aus dem Menschen geboren, sondern ihm verliehen sind, aber sie verlangt, daß sie mit seinen Gedanken sich aufs innigste vermählen [2]). Diese Verleihung an Israel war jedoch keineswegs etwas Zufälliges oder Willkürliches, Israel ist nicht bloß in dem Sinne das Volk der Offenbarung, daß es dieser innigen Berührung seines Geistes mit dem Gottesgeiste gewürdigt wurde, sondern weil es eine religiöse Genialität, eine ursprüngliche Kraft besaß, die ihm die Augen erleuchtete, daß sie tiefer hineinschauten in das höhere Geistesleben, die enge Beziehung zwischen dem Menschengeiste und dem Allgeiste lebendiger erkannten, inniger empfanden, die höhere Anforderung des menschlichen Lebens, die tiefere Natur des Sittlichen im Menschen mit größerer Klarheit erschauten und als Erkenntnis aus sich heraus gebaren.

Nicht alle Juden waren Propheten, aber dennoch ist Israel das Volk der Offenbarung, aus dem dann die bevorzugten Organe derselben hervorgegangen sind; es ist, als wenn die Lichtfunken zerstreut gewesen wären, die dann von den höher Bevorzugten in eine Flamme gesammelt wurden. Das Judentum ist daher eine Religion der Offenbarung, die aus solchen göttlichen Blicken erstanden ist und das Geschaute zu einem Ganzen verbunden hat. Selbst in der Königszeit, die von der Bibel als eine Zeit der Entartung und Versunkenheit im Götzendienst geschildert wird, müssen im Volke edle Kräfte in reicher Anzahl vorhanden gewesen, es muß die Anlage dagewesen sein, wenn solche bedeutende Männer, die Propheten, aus ihm entstehen, aus ihm sich entwickeln konnten [3]).

Geiger nennt auch die erste Periode der Geschichte des Judentums, die bis zum Abschlusse der biblischen Zeit reicht, die Periode der Offenbarung, aber die Art und Weise, wie die Berührung der menschlichen Vernunft mit dem Gottesgeiste sich vollzieht oder sich ehemals in Israel vollzogen hat, darüber gibt er eine nähere Erklärung nicht ab. Er bezeichnet die Offenbarung nur als ein Hinanreichen des Genius zur Wahrheit auf dem Wege einer plötzlichen Erhebung, einer intellektuellen Anschauung und verweist auf das Bild Kusaris vom Dichter und des Maimonides vom Blitze [4]). Und er tut gut daran; denn wer vermöchte auch zu bestimmen, wie die blitzartige Erleuchtung des Menschengeistes, diese intellektuelle Anschauung, die wir mit dem Worte Offenbarung

---

[1]) Das. 192 ff.
[2]) J. Z. I, 248.
[3]) Das. II, 191 ff.
[4]) Das. 193.

benennen, bewirkt wird. Alle diesbezüglichen Versuche scheitern an der Unmöglichkeit, einen inneren Vorgang, für den das Seelenleben kein Analogon bietet, wissenschaftlich zu erörtern und dem Verständnis näher zu bringen. Es gibt nur die Alternative, die Tatsache der Offenbarung anzuerkennen oder zu leugnen. Jede Erklärung artet entweder ins Mystische und Phantastische aus oder hebt den Begriff der Offenbarung auf. Ob man Traumerscheinungen oder den Zustand der Verzückung, der Ekstase, ob man eine Einwirkung der Gottheit von außen oder von innen annimmt, ob man verschiedene Stufen prophetischer Begabung je nach der Einwirkung der höchsten intellektuellen Welt auf den menschlichen Intellekt statuiert, wie Maimonides tut [1]), durch alles dies wird die wunderbare und doch nicht abzuleugnende Tatsache, daß die höchste Wahrheit sich urplötzlich dem Menschengeiste enthüllt, nicht erklärt. Der Naivgläubige wie der Rationalist muß sich mit der durch die Geschichte und durch unvergängliche Dokumente bezeugten Erkenntnis abfinden, daß im jüdischen Volke durch seine eigentümliche religiöse Geistesrichtung Seelenkräfte wirksam waren, die in diesem Grade und in solcher Stärke nirgends sonst beobachtet worden sind.

* * *

Es dürfte sich empfehlen, schon hier, ehe wir die übrigen Grundsätze und Glaubenslehren des Judentums, wie sie sich nach der theologischen Auffassung Geigers darstellen, einer Erörterung unterziehen, die wesentlichsten Unterschiede zwischen Judentum und Christentum und überhaupt die Stellung Geigers dem Christentum gegenüber zu besprechen, um nicht genötigt zu sein, bei den einzelnen Kapiteln wiederholt darauf zurückzukommen. Zunächst eine Vorbemerkung.

Das Judentum hat niemals aus freien Stücken einen Angriff auf die Lehren und Dogmen einer andern Religion gemacht, vielmehr, wie es sich von Bekehrungssucht ferngehalten, so auch sich gehütet, in das Gebiet eines fremden Glaubens mit rauher Hand einzugreifen. Nur wenn es angegriffen wurde, hat es den ihm aufgezwungenen Kampf mutig und siegeszuversichtlich aufgenommen. An Gelegenheit hierzu hat es zu keiner Zeit gefehlt. Schon vor der Entstehung des Christentums sehen die alexandrinischen Juden sich genötigt, den Vorzug ihrer Religion vor dem sie verspottenden Heidentum ins rechte Licht zu setzen und die Blößen der heidnischen Weltanschauung und Götzenverehrung aufzudecken. Desgleichen waren im Mittelalter namentlich die spanischen Juden des öfteren in die Zwangslage versetzt, in Religionsdisputationen, denen sie gern ausgewichen wären, sowie zur Abwehr der in judenfeindlichen Schriften gegen ihre Religion erhobenen Beschuldigungen und endlich zur Verhütung des infolge der Bekehrungsversuche fanatischer Mönche und Geistlichen zu befürchtenden Massenabfalles die Grundlehren der jüdischen und der christlichen Religion einander gegenüberzustellen und mit Wärme für die ersteren einzutreten, wobei es natürlich unvermeidlich war, auf die Schwächen

[1]) Maimonides, More Nebuchim II, 32 ff.

des Christentums hinzuweisen. Mancher tapfere Verteidiger des Judentums, wie z. B. Nachmanides, hat sich dadurch Verfolgungen zugezogen und mußte für seinen Freimut Verbannung oder noch schwerere Leiden erdulden.

Auch in der Neuzeit ist vielfach der Versuch gemacht worden, und er wird noch immer wiederholt, im Namen der Wissenschaft die jüdische Religion als minderwertig hinzustellen. Alles Gute, was man dem Judentum zugestand, bevor es das Christentum aus sich geboren hatte, ward und wird noch jetzt von gewisser Seite lediglich als Vorbereitung für das Christentum betrachtet, gewissermaßen als christliches Gut noch vor dessen Entstehen. Wie oft muß man hören, daß der Gott der Juden ein Gott des Zornes und der Rache, ein Gott der starren Gerechtigkeit und nicht ein Gott der Liebe, daß die reine Nächstenliebe erst durch das Christentum der Menschheit beschieden sei, während im Judentum das Gesetz laute: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ja, selbst das ureigenste Gut des Judentums, der Glaube an den einig-einzigen Gott, ist ihm von christlicher Seite aberkannt worden, indem man behauptete, der Ausdruck echad, der von Gott gebraucht wird, bedeute lediglich „einzig“ und nicht „einig“, das Judentum habe in seiner heiligen Schrift von der Einigkeit Gottes im modernen Sinne des Wortes keine Ahnung; erst den modernen Apologeten des Judentums, die dem Christentum den Vorzug nicht lassen wollen, daß es dem frommbeschaulichen Glauben ein neues Element, das spekulative, hinzugefügt habe und in seinem Dreieinigen sich einer tieferen Gotteserkenntnis rühme, hätten angefangen, ihren Einen den Einigen zu nennen.

Gegen solche und ähnliche Verdächtigungen und falsche Auffassungen ist Geiger stets, mit dem blanken Rüstzeug der Wissenschaft angetan, scharf und schneidig eingeschritten und hat, wie es einem für Wahrheit kämpfenden, für seine Religion begeisterten Juden geziemt, sie schonungslos zurückgewiesen, selbstbewußt den Hauptzweck des Judentums während und dessen hohe Vorzüge im Vergleich mit den Lehren des Christentums kräftig betonend. Auch hat er, wie seine seelsorgerische Pflicht ihm gebot, mehrmals Mitglieder der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die zur christlichen Religion überzutreten im Begriffe standen, durch beredte Schilderungen der Lichtseiten des Judentums und durch den Hinweis auf die mit der menschlichen Vernunft im Widerspruch stehenden christlichen Dogmen von diesem Schritte zurückzuhalten sich angelegen sein lassen und ihre falschen Auffassungen vom Judentum widerlegt. Aber ihn deshalb einen Feind des Christentums zu nennen, wie manche getan haben, ist völlig unberechtigt. Spricht er doch mit hoher Achtung und Anerkennung vom Christentum und dessen Verdiensten um die Menschheit. Hier nur einige seiner diesbezüglichen Äußerungen: „Es wäre töricht und lächerlich zugleich, wenn wir einer Religion, die achtzehn Jahrhunderte eine solche Macht entfaltet hat, nicht eine von Gott gewollte Mission zuerkennen wollten. Das ist eine große Mission des Christentums, daß es als geistige Macht gegenübertrat einem reinen Naturerzeugnisse, einer Macht, die lediglich auf die starken Arme, auf die eisernen Leiber pochte. Und das Christentum vollführte seine große Mission noch zugleich dadurch, daß es die isoliert in dumpfer Abgeschlossenheit lebenden Völker zu einem großen Ganzen einte, daß es das Band der Mensch-

heit um diese vereinsamten und in sich zurückgezogenen Bestandteile schlang, ihnen gemeinsame Interessen einflößte, sie in ein großes, menschheitliches Gesamtstreben verwob. Nicht eine Kritik des Christentums zu liefern ist meine Absicht, noch weniger einem Glauben nahe treten zu wollen, der so viele Millionen beseligte und beseligt, oder gar fromme Gemüter zu verletzen [1]."

Wer so über das Christentum urteilt, wer als Bekenner eines andern Glaubens mit solcher Wertschätzung, mit solch vorurteilsloser Würdigung seiner Leistungen von ihm spricht, der sollte billig vor dem Vorwurfe geschützt sein, daß er mit Animosität gegen die herrschende Religion aufgetreten, dessen Argumente, dessen Beweggründe sollten auch von denjenigen, die grundsätzlich einen entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, ohne Voreingenommenheit geprüft und gewürdigt werden. Das Judentum aber, und ganz besonders die jüdische Theologie, hat mit Dankbarkeit anzuerkennen, daß Geiger scharf und klar die Grenzlinien der Mutter- und der Tochterreligion gezogen und nicht nur die volle Existenzberechtigung des Judentums neben dem Christentum unwiderleglich dargetan, sondern auch in der Abwehr der aus Irrtum, Unwissenheit und Überhebung erfolgten Angriffe den geistigen und sittlichen Gehalt des Judentums wissenschaftlich festgestellt hat.

Die von christlicher Seite aufgestellte Behauptung, daß das Judentum bis in die neueste Zeit Gott nur als einzig und nicht als einig aufgefaßt, dies letztere spekulative Element erst dem Christentum entlehnt habe, fertigt Geiger treffend also ab: „An sich hat das Judentum den großen Vorzug, daß seine Grundanschauungen der Vernunft keine schwierigen Zumutungen machen [2]. Die Lehre von der Einheit, Unbildlichkeit und Geistigkeit Gottes, von dem Walten der göttlichen Vorsehung in Verbindung mit der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit des Menschen steht mit der Vernunftlehre im schönsten Einklang. Wie die Einheit Gottes aufzufassen, darüber sprach sich das Judentum nicht sogleich, nachdem diese Lehre Hauptbestandteil seiner Religion geworden, in logischer Systematik aus, konnte es sich nicht aussprechen. Genug, es erkannte nichts neben dem Einzigen als wahre Macht an, es erkannte ihn als den einzigen Schöpfer und Erhalter, als den Unsichtbaren, Heiligen, Barmherzigen, Allgegenwärtigen. Das schließt alle Körperlichkeit, alle Teilbarkeit aus. Und es dauerte nicht lange, da wurde der Begriff spekulativ ausgebildet, von den Alexandrinern, die ihn sublimierten, von den Palästinensern, die alle sinnlichen Vorstellungen von Gott aus der Bibel teils ausmerzten, teils umdeuteten, so ganz besonders von Rabbi Akiba, dem Restaurator der jüdischen Lehre, der mit aller Entschiedenheit auf die Befestigung des Gedankens von der Unbildlichkeit, Geistigkeit, also Einheit Gottes drang und ohne dem einen der beiden Extreme zu verfallen, mit Nachdruck ebenso die göttliche Vorsehung wie die menschliche Willensfreiheit betonte. Später haben sodann die mittelalterlichen jüdischen Philosophen nach dieser Richtung eine erfolgreiche Tätigkeit entwickelt, sie haben nichts von Christen entlehnt,

[1]) J. Z. III, 59. 62 u. 64.

[2]) Das. I, 278.

aber sie sind Lehrer der Christen geworden. Maimonides hat fast seine Lebensaufgabe darin erkannt, den spekulativen Gottesbegriff zum Gemeingut des Judentums zu machen. Er hebt auf das nachdrücklichste den „Jichud" hervor, der mehr als Einzigkeit bedeutet, eine Einzigkeit, wie sie bloß von Gott ausgesagt werden könne, weil jede andere Einheit eine aus Teilen zusammengesetzte, während die göttliche eben eine in sich einige sei [1]). Das Judentum hat nicht zugegeben, daß sein Gottesglaube entstellt, mit fremdartigen Elementen zersetzt werde, und der jüdische Philosoph sieht sich daher nicht genötigt, scharfsinnige Umdeutungen nach beiden Seiten hin vorzunehmen, durch spitzfindige Sophistik der Religion wie der Vernunft Gewalt anzutun, er darf vielmehr diese Lehren nach ihrer schärfsten Konsequenz verfolgen, während die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, der Menschwerdung Gottes, der Erbsünde usw. mit den philosophischen Lehren von der Einheit und Geistigkeit Gottes und von der menschlichen Willensfreiheit in argem Widerspruch steht [2])".

Die Lehre von der Erbsünde und der Erlösung der Menschen durch den freiwilligen Opfertod Jesus, auf die das Christentum das größte Gewicht legt und aus der es dem Judentum gegenüber den Beweis zu erbringen sucht, daß sein Gottesglaube die göttliche Liebe, die so groß ist, daß Gott seinen eingebornen Sohn hingegeben, um die Menschheit vor ewiger Verdammnis zu retten, zur Grundlage der Religion gemacht und demgemäß viel stärker betont, als es im jüdischen Schrifttum geschieht, wird von Geiger, der als bekenntnistreuer Jude seine Religion gegen jeden Angriff auf ihre Reinheit und ihre sittliche Hoheit zu verteidigen sich berufen fühlt, kritisch untersucht, und er kommt folgerichtig zu dem Ergebnis, daß diese Lehre weit entfernt davon, den Gottesbegriff geläutert und veredelt zu haben, ihn vielmehr verdunkelt und zugleich die Menschheit ihrer Würde entkleidet hat. Ein wesentlicher Vorzug des Judentums besteht eben darin, daß es sich die Theorie der Erbsünde, die man aus seinen Schriften zu deuten bemüht war und von der sich auch einige leise Anklänge im Talmud finden [3]), nicht hat einpfropfen, daß es sich den Adelsbrief der Menschheit nicht hat vernichten lassen, daß es an der Überzeugung festgehalten: dem Menschen ist von Gott die Kraft gegeben, die sinnliche Begierde, die in seiner Natur liegt, zu überwältigen und durch sich selbst zur Veredlung und Erhebung zu gelangen. Und weil der Glaube der Erbsünde und der Zerfressenheit der menschlichen Natur ihm fernblieb, hatte es auch kein Verlangen, durch eine außerhalb vollzogene Erlösung wieder zur Reinheit zu gelangen. „Es hat seinen erbarmenden Gott nicht mit dem Gott derjenigen Liebe vertauscht, die, um ihrem Zorn zu genügen, eines stellvertretenden großen Gesamtopfers bedarf. Es hat in der Entwicklung der Menschheit zu höheren Zielen hin keine Verleugnung seiner selbst gefunden, daher auch keinen Kampf dagegen unternommen. Es hat nicht den Ausspruch getan: die Zeit ist bereits erfüllt, und vor achtzehn Jahrhunderten ist der Schlußstein gelegt worden, der Schlußstein der einen, der Grundstein der andern

---

[1]) Das. II, 84 ff.

[2]) Das. I, 278.

[3]) Sabbat 146 a und 55 b.

Welt, es gibt keine Wahrheit mehr, die noch hinzuzufügen wäre [1]). Die jüdische Religion nimmt ferner den Menschen mit allen seinen Vorzügen und Schwächen ganz nach der Wirklichkeit und will ihn keineswegs höherschrauben, als der Schöpfer ihn in Wahrheit hingestellt hat, sie verlangt nicht Ertötung unserer irdischen Triebe, bloß Veredlung derselben, sie verlangt nicht Aufgeben oder Verachtung des Besitzes, will im Gegenteil seine gesegnete Anwendung, sie verlangt nicht kränkendes Sichselbstaufgeben, sondern Selbstbewahrung, um mit einstimmen zu können in den großen Chor der Gottesdiener [2]).

Eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Judentum und Christentum besteht darin, daß dieses notwendig auf die Zeit seiner Entstehung als auf die wichtigste in der Weltgeschichte hinschauen muß, „sie bleibt ihm Herz- und Mittelpunkt, die Persönlichkeit, die sie herbeigeführt, das höchste Ideal. Selbst die Freisinnigsten, die den Stifter alles Wunders entkleiden, können dennoch, um sich noch irgendwelchen Zusammenhang mit ihrer Religion zu wahren, dem Zwange nicht entrinnen, ein künstliches Phantasiegebilde sich zu schaffen, dem sie die größte irdische Vollkommenheit beilegen — ein Gebilde, das vor der Kritik rascher zusammenstürzt als die alte massive Vorstellung. Das Judentum hingegen kann Persönlichkeiten entbehren, es kann die Kritik frei walten lassen über alle großen Männer, ginge sie selbst so weit — was sie freilich nur in keckem Übermut tun würde —, Moses ganz aus der Geschichte zu streichen. Denn es ist nicht Moses oder sonst einer der Mitwirkenden, auf denen das Judentum erbaut ist. Die Lehre ist da, in ihr liegt sein Glaube, gleichviel, wer sie ihm gegeben, welche geschichtliche Persönlichkeit ihr Vermittler gewesen, gleichviel, ob ein vollständig Sündenfreier oder ein Mensch, gleichfalls von menschlichen Schwächen nicht frei [3]). Das Judentum will auch keineswegs das Werk einzelner sein, sondern das der Gesamtheit. Es wird nicht gesprochen von dem Gotte Moses' oder von dem Gotte der Propheten, sondern von dem Gotte Abrahams, Isaks und Jakobs, von dem Gotte des ganzen Stammes, von dem Gotte der Urväter, in denen sich schon die geistige Anlage, der hineinschauende Blick, die Prophetie vorfand [4]).“

Den von den Vertretern der Kirche erhobenen Anspruch, daß mit der Entstehung und Entwicklung des Christentums die Ergießung eines ganz neuen Geistes begonnen habe, daß überhaupt die Kulturentwicklung der Menschheit eine spezifisch christliche sei, erklärt Geiger für vollständig unberechtigt und mit den Tatsachen unvereinbar. Nein, das Christentum ist nicht bloß auf dem irdischen Boden des Judentums, in Palästina, erstanden, es ist auch aus dem Fels des jüdischen Geistes vollständig gehauen. Lange Jahrhunderte hat die Kirche sich dagegen gesträubt, es anzuerkennen, daß alle die wahrhaft geistigen und sittlichen Güter, insoweit sie sie besitzt, lediglich aus dem Judentum entlehnt sind, daß die Lehre von der Einheit Gottes, die Anerkennung der Menschenliebe, soweit die Kirche die Menschheit mit ihnen ausgestattet hat,

[1]) J. Z. III, 62.
[2]) W. Z. II, 546.
[3]) J. Z. III, 63.
[4]) Das. II, 192.

ursprünglichstes und vollstes Eigentum des Judentums, der Entwicklung des jüdischen Geistes zu danken sind. Aber mehr und mehr ringt sich die Erkenntnis dieser Wahrheit durch. Das Christentum ist nicht im geringsten mit einem gesunden, spekulativen Gedanken aufgetreten, sondern hat bloß gar seltsam fremdartige Pfropfreiser sich eingepflanzt und ist immer mehr zu einem beständigen Kampfe wider die Spekulation, zu einer Perhorreszierung der Vernunft hingedrängt worden. Unsere moderne Bildung stellt sich dem unbefangenen Blicke nicht als ein Produkt des Christentums, der Kirche dar, sie ist vielmehr im Gegensatz zu ihr erstarkt [1]). Das Judentum hingegen durchdrang sich, soweit eine positive Religion überhaupt mit der Philosophie sich vermählen darf, immer mehr mit spekulativen Begriffen, die seinen einfachen, aber großartigen Anschauungen sich freundlich anlehnten [2]). Auch hinsichtlich der Duldung und seines Verhaltens zu anderen Religionen wird das Judentum von freundlicheren Gesinnungen geleitet als das Christentum, das im Alleinbesitz des Schlüssels zur ewigen Seligkeit zu sein behauptet und darum von Bekehrungseifer erfüllt ist. Die Lust zu bekehren, nach außen kämpfend sich auszubreiten, war dem Judentum durchaus fremd, es sprach vielmehr willig aus, daß die Frommen aller Religionen und Nationen Anteil am ewigen Leben erlangen. Dem Christentum gegenüber war es nicht etwa strenger, feindseliger, im Gegenteil! Während es in den früheren Religionen den nackten Götzendienst sah, erklärt es, hier den Glauben an Gott zu wahren, nur daß noch ein anderes Wesen hinzugesellt werde. Diese Hinzugesellung verwarf es allerdings entschieden, aber es beurteilte sie doch milder [3]).

Kräftiger, überzeugender und wahrer kann der Standpunkt des Judentums, die Reinheit und Gediegenheit seiner Lehre und damit seine Existenzberechtigung, ja seine Existenznotwendigkeit nicht dargelegt werden. Mit Hochgefühl und frohem Selbstbewußtsein muß es jeden treuen Juden welcher religiösen Richtung immer erfüllen, seinen Glauben so wirkungsvoll, so streng wissenschaftlich und mit solcher Wärme gegen die Angriffe verteidigt zu sehen, denen er ausgesetzt ist. Wenn in der Apologetik und in dem Bestreben, den eigenen Religionsgenossen Liebe zum Judentum, Anhänglichkeit an das überlieferte heilige Erbe einzuflößen, hie und da ein scharfes Wort gebraucht wird, wenn zur deutlicheren Hervorhebung der Lichtseiten der jüdischen Religion die Schattenseiten der christlichen mit düsteren, aber der Wahrheit vollkommen entsprechenden Farben gezeichnet, wenn die Ansprüche des Christentums auf Alleinherrschaft mitunter schroff zurückgewiesen werden, wenn die Entrüstung über das dem Judentum beharrlich angetane bittere Unrecht in starken, aber keineswegs verletzenden Ausdrücken sich kundgibt — wer wollte deshalb mit Geiger rechten, wer möchte dem heiligen Eifer, der ihn beseelte, Zügel angelegt wissen, die den freien Geist hemmen und einengen! Es ist für den Verteidiger des Judentums nicht leicht, dem Vorwurfe der anmaßlichen Selbstüberschätzung oder dem der schwächlichen Nachgiebigkeit zu entgehen; ein kräftiges Ein-

---

[1]) Das Judentum und seine Geschichte III, 163.

[2]) J. Z. II, 85.

[3]) Stellung des Judentums zum Christentum im 13. und 14. Jahrhundert S. 10.

treten für die Grundsätze seiner Religion wird ihm von christlicher Seite als Überhebung oder Verblendung angerechnet, aus jedem dem Christentum gezollten anerkennenden Worte schlägt man hinwiederum Kapital, das zur Widerlegung des Judentums verwendet wird. Geiger hat sich redlich bemüht, unter Vermeidung jeder geringschätzigen oder gehässigen Bemerkung, die Verunglimpfung der jüdischen Glaubens- und Sittenlehre zurückzuweisen und seiner theologisch-wissenschaftlichen Überzeugung von der Vortrefflichkeit und der hohen Bedeutung der jüdischen Religion für die gesamte Menschheit Ausdruck zu geben.

* * *

Mit dem stärksten Nachdruck betont Geiger die Bestimmung des Judentums, eine Menschheitsreligion zu werden; sie ist für ihn ein Axiom seines theologischen Systems, und er führt den Nachweis, daß es diesen Beruf schon von Anfang an gehabt hat. Wohl ist es ursprünglich die Religion eines Volkes gewesen; das war im Altertum gar nicht anders möglich, ja, das ist sogar als ein Vorzug anzusehen, indem dadurch eine ganze geistige Volkskraft im Dienste der Religion stand, diese die edelste und allseitigste Nahrung von dort aufnahm, nicht einseitig und das Leben ignorierend zu krankhafter Ausbildung gelangte. Aber ebensowenig ist es zu leugnen, daß gerade das Judentum den lebendigsten Trieb zur Verallgemeinerung und Erweiterung über die Menschheit hatte und demselben, so oft die Umstände es nicht verhinderten, Ausdruck gab [1]). Das Volksleben war eine zeitliche Hülle, ein Mittel, notwendig, damit der Glaube sich vollständig befestige, sich so tief einlebe, daß er den Gliedern auch in der Zerstreuung volle Kraft verleihe [2]).

Kennzeichnend ist das Merkmal für das Altertum, daß jedes Volk die Menschheit als in sich vollendet betrachtete. Einzelne bevorzugte Genien konnten sich wohl über die Beengung des Volksgeistes erheben, aber sie traten dadurch in den lebendigsten und schärfsten Gegensatz zum ganzen Charakter ihres eigenen Volkes. Das Judentum aber wurzelt allerdings auch in der alten Volksbestimmtheit. Das Volk ist von dem vollsten Bewußtsein seiner vorzugsweisen Berechtigung erfüllt, und dennoch ringt es von vornherein nach dem Gedanken des einzigen, geistigen, von allem Menschlichen, allem Beengenden reinen und befreiten Gottes. Es kommen Rückfälle vor, aber die edle, geniale Anlage des Volkes läßt sich nicht unterdrücken. Der Gedanke des einzigen Gottes, des Herrn der Welt, der daher der Gott der Menschheit ist — dieser Gedanke führt das Judentum von vornherein über die Grenzen seines eigenen Volkstums hinaus [3]).

Des Judentums Kraft ist es eben, daß es aus einem vollen Volksleben hervorgegangen, eine Sprache und eine Volksgeschichte hat; sein Gedanke war ein allgemein umfassender und mußte, um nicht als schwebender Schatten

---

[1]) J. Z. XI, 280.

[2]) Das. III, 64.

[3]) Das Judentum und seine Geschichte III, 3.

zu erscheinen, als gesunde Volksindividualität sich ausprägen, die einerseits die Menschheit ganz in sich realisiert sieht und dennoch die ganze Menschheit außer sich zu umfassen trachtet. Aber es erhielt sich in seiner Kraft, auch nachdem Sprache und Volkstümlichkeit gebrochen war. Es blieb eine abgeschlossene Besonderheit, weil es in heftigen Kampf treten mußte, und hat dennoch seine wesentlichen Gedanken der Menschheit als allgemeines Gut übergeben und wird, indem die künstlichen Schranken fallen, bei allem erhaltenen geschichtlichen Zusammenhange seine Allgemeingiltigkeit immer bewähren [1]). Unter der Allgemeingiltigkeit des Judentums versteht Geiger aber nicht bloß die Anerkennung der Einheit und der Heiligkeit Gottes seitens der gesamten Menschheit, ihre Vereinigung zu einem Bunde, um Gottes Willen zu tun mit ganzem Herzen, sondern er beansprucht, wie wir bald sehen werden, für das Judentum, daß es die Religion der ganzen Menschheit werde, und geht somit über die im jüdischen Schrifttum von Propheten, Gesetzeslehrern, Bibelerklärern und Religionsphilosophen ausgesprochenen Gedanken und Hoffnungen noch hinaus. Daß die Grundlehren des Judentums von vornherein die Bestimmung hatten, Gemeingut aller Menschen zu werden und nicht ausschließliches Sondergut Israels zu bleiben, leitet die Tradition schon aus dem Umstande ab, daß die Gesetzgebung in der Wüste und nicht auf dem Boden Palästinas stattgefunden habe. Wie die Wüste als herrenloser Besitz anzusehen ist, an dem ein jeder gleiches Anrecht hat, so hat auch die Gotteslehre einen universellen, allgemein menschlichen Charakter, und Israel, dessen Hut sie anvertraut ist, hat sie für die Gesamtheit in Empfang genommen [2]). Damit ist aber nicht gemeint, daß alle Bewohner der Erde sich vollständig zur jüdischen Religion bekennen werden, es soll nur der von den Propheten für die späte Zukunft verheißene Zustand allgemeiner Gotteserkenntnis und Menschenliebe bereits durch die Wahl des Ortes, an dem die Offenbarung an Israel stattgefunden, angedeutet und damit der sinaitischen Gesetzgebung der partikularistische Charakter genommen werden. Auch aus den Schlußworten von Exodus 19, 5, „denn mein ist die ganze Erde", die unmittelbar auf die Erwählung Israels zum Eigentum Gottes folgen, wird von jüdischen und christlichen Bibelexegeten ähnliches gefolgert. „Durch diese Motivierung der Erwählung Israels wird von vornherein dem Partikularismus, der Jehova für einen bloßen Nationalgott halten will, vorgebeugt" (Keil). Von der Bestimmung des Judentums, Welt- oder Menschheitsreligion im buchstäblichen Sinne des Wortes zu werden, ist jedoch nirgends die Rede.

Im Mittelalter wurde infolge des harten Druckes, unter dem die Judenheit seufzte, der Glaube an die eigentliche Mission Israels, ein Licht der Völker zu werden und alle Menschen zur Verehrung des einzigen Gottes zu führen, mehr und mehr von der Hoffnung auf Wiederherstellung der politischen und nationalen Größe Israels in den Hintergrund gedrängt, und nur bei einigen Religionsphilosophen, besonders bei Juda ha-Levi und in der Gebetliturgie, namentlich

---

[1]) N. S. II, 37.

[2]) Mechilta zu Exodus 19, 2.

in dem Schlußgebete Alenu und in den Gebeten für Neujahr und Versöhnungstag finden wir das sehnsüchtige Verlangen nach Anerkennung der Gottesherrschaft seitens aller Menschen zum volltönenden Ausdruck gebracht, ohne daß hierbei aber an die allgemeine Bekehrung zum Judentum gedacht wird. In der neueren Zeit ist von freisinnigen jüdischen Theologen der Missionsgedanke des Judentums wieder nachdrücklicher betont worden. Je mehr man erkannte, daß das nationale Element nicht den Kern des Judentums ausmache, sondern nur die zeitliche Hülle war, in der es zur Entwicklung und Erstarkung gelangen sollte, desto mehr mußte sein allgemein menschlicher Beruf in den Vordergrund gerückt werden. Allein es geschah dies immer in dem Sinne, daß die Gottesidee in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit der Menschenliebe den Sieg über Wahn- und Aberglauben sowie über Ungerechtigkeit und Bosheit davontragen werde: der Gedanke, daß das Judentum in seiner jetzigen oder veränderten Gestalt die Weltreligion werden solle, war damit nicht verbunden. So sagt Leopold Stein: „Das Judentum, das die geschichtliche Berechtigung aller Denk- und Glaubenssysteme anerkennt, hat nicht den Ehrgeiz, Weltreligion — im gewöhnlichen Sinne — zu werden, sondern Spiegel der Alleinheit für alle andern [1].“ Und diese Ansicht ist im liberalen Judentum allgemein verbreitet.

Geiger erblickt das religiöse Ideal in der Glaubenseinheit des gesamten Menschengeschlechtes und erhebt für das Judentum den Anspruch, daß unter seinem Panier das Ideal verwirklicht werde. Natürlich hat dies eine Reform des Judentums, seine Befreiung von zeitlichen und lokalen äußeren Formen zur Voraussetzung. Er spricht sich über die Zukunft und die Aufgabe Israels u. a. folgendermaßen aus: „Das Judentum hat in seinen erleuchteten Geistern mit allem Nachdruck betont, daß es nicht auf vorübergehenden zeitlichen und lokalen äußeren Satzungen beruhe, daß es die ewigen Grundsätze vollendeter Sittlichkeit zur Verwirklichung zu bringen berufen sei. Es hat als seinen Zielpunkt die Vereinigung der ganzen Menschheit unter seinem Panier erleuchteter Gotteserkenntnis und edler Gesittung verkündet. Daraus ergibt sich als die einzig würdige Aufgabe für das Judentum unserer Zeit, mit Ernst dessen ewigen und menschheitlichen Beruf zu ergreifen, es muß die mutige Erkenntnis in sich nähren, daß eine Religion, die, sei es prinzipiell, sei es aus vermeintlicher Treue gegen herkömmliche Anordnungen, sich zum ausschließlichen Anteil eines beschränkten Teiles der Menschheit verengt, sich selbst damit auch zur kümmerlichen, bloß von vergänglichen Bedingungen getragenen Sekte degradiert, daß eine Religion nur dann das Recht auf diesen ehrwürdigen Namen hat, wenn sie die Kraft in sich fühlt, *die* Religion zu sein, der ganzen Menschheit die Gedanken des Heils zu spenden [2].“

Man würde nun aber die Ansichten und Absichten Geigers völlig verkennen und den von ihm entwickelten Zukunftsgedanken eine falsche Deutung geben, wollte man ihnen den Sinn unterlegen, daß das Judentum nunmehr, um dem Ziele eine Menschheitsreligion zu werden, näher zu kommen, den geschicht-

---

[1] Leop. Stein, Schrift des Lebens I, 324 ff.
[2] J. Z. VIII, 1.

lichen Boden, auf dem es sich entwickelt hat, verlassen, seine Besonderheit und Eigentümlichkeit aufgeben oder gar anderen Religionen entlehnte Sitten und Bräuche in sich aufnehmen solle. Er hält vielmehr das unentwegte Beharren bei den berechtigten jüdischen Eigentümlichkeiten für dringend geboten und warnt davor, sich durch den gefälligen äußeren Schein zur Annahme fremder Formen verleiten zu lassen; er rühmt es am Judentum, daß es von vornherein zugunsten der lebendigen Idee und der Wahrheit ein jedes bloß schöne, aber inhaltlose Bild, eine jede hohle, wenn auch wohlgestaltete Form bekämpft hat; er will, daß wir auch fernerhin unsere Eigentümlichkeiten nicht verleugnen, daß wir den trefflichen Geistesboden, auf dem wir wurzeln, festhalten, aber auch nicht verkennen, daß er der Pflege ernstlich bedarf, daß er von den wuchernden Schlingpflanzen befreit werden muß [1]). Machtvoll bekämpft er darum die Auffassung, in der Bewertung des Judentums nur auf die Vergangenheit und nicht in die Zukunft zu blicken. „Wir müßten aufhören, Juden zu sein, wenn wir glauben sollten, unsere weltgeschichtliche Mission sei zu Ende, wenn wir dem Gedanken Raum geben, die uns gestellte Aufgabe sei längst vollzogen, unsere Sonderstellung als Glaubensgemeinschaft sei bloß ein Erbe aus der Vergangenheit, nicht ein noch fortdauerndes Zusammenhalten zu gemeinsamem Heilswirken in Gegenwart und Zukunft. Unsere Aufgabe ist noch nicht erfüllt, unsere Tage sind nicht abgelaufen, noch sind wir Zeugen der Gotteseinheit, der aus sich heraus zur Reinheit strebenden Menschennatur, der Völkerverbrüderung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, Zeugen für die ganze Menschheit, die bald durch das eigene treue Festhalten in Stille belehren, bald auch durch das mutige Wort die Lehre weithin verkünden. Israel ist als geistige Lebensmacht nicht erloschen, seine volksgeschichtliche Bedeutung nicht geschwunden, aber es erfüllt seinen Beruf nur dann, wenn es für die ganze Menschheit, in ihr und mit ihr zu wirken das Bewußtsein hat [2]). Die Verwirklichung der Hoffnung, daß éin Glaube die ganze Menschheit umfassen, die Erkenntnis Gottes das Erdreich bedecken, die Menschheit als eine brüderliche Familie verbunden sein werde, wird erst in später Zukunft erfolgen. Unterdessen sollen lediglich die Bekenner des Judentums, die in seinem Schoße geboren sind, das heilige Gut bewahren und forttragen bis zu der späten Zeit, wo es ein gemeinsames werden sollte für die ganze Menschheit [3]), aber sie sollten nicht etwa müßig und untätig dem Herannahen dieser Zeit entgegenharren, sondern das Ihrige tun, um ihr Eintreffen zu beschleunigen. Das war Israels Bestimmung. „Bis zur neueren Zeit konnte das Judentum nicht mit vollem Ernst an die Erfüllung dieser seiner Aufgabe gehen. Um erscheinen zu können, um zu erstarken, mußte es gemäß dem Kulturgange der Menschheit in nationalem Gewande auftreten und dieses um so enger anlegen, je feindseliger man von außen gegen es auftrat. Die Kulturentwicklung wird sich jedoch nunmehr ihres allgemein menschlichen Charakters bewußt, und so muß auch das Judentum seine nationale Einengung aufgeben und ohne

[1]) Das. VI, 19 u. 66.

[2]) Das. 18,

[3]) Die Stellung des Judentums zum Christentum S. 10.

Zagen, seines ewigen Inhalts versichert, in die weiten Hallen der Menschheit vordringen. Diese ist in einer starken Gärung begriffen. Vergeblich müht sich die herrschende Religion ab, ihren Einfluß weiter zu behaupten. Das Christentum tritt, wenn es darauf beharrt, die Anerkennung zu erlangen, daß es als ein neues Lebenselement eingetreten sei, wenn es demgemäß will, daß sein Stifter als der Mittelpunkt der Weltgeschichte übermenschlich verehrt werde, von Tag zu Tag mehr in Widerspruch mit der erleuchteten Vernunft. Gibt es diesen Anspruch auf, so hört es auf, Christentum zu sein, wird eine zeitliche Phase des Judentums, das in seiner Fortentwicklung der heilbedürftigen Menschheit Befriedigung gewähren soll [1]."

Mit dieser Anschauung hängt auch die Stellung Geigers zum Sabbat und sein Widerspruch gegen die Verlegung des wöchentlichen Ruhetages auf den Sonntag aufs innigste zusammen. Zunächst erkennt er an, daß der Sabbat nicht bloß in der Geschichte des Judentums lebt, sondern daß er auch seine mächtigen Wurzeln in der Gegenwart hat, und daß es darum nicht wohlgetan wäre, ihn der ihm gebliebenen Weihe zu entkleiden. Außerdem macht er für seinen ablehnenden Standpunkt mit größtem Nachdruck folgendes geltend: „Die Frage, ob Samstag oder Sonntag, ist die Frage, ob dem Christentum die Beherrschung aller Lebensverhältnisse als eine berechtigte zuerkannt werden soll. Wohl mögen wir erklären, daß alle jene kleinlichen Bestimmungen, welche dem Sabbate das puritanische starre Gepräge aufdrücken, an ihm jeden notwendigen Lebensverkehr unterbrechen wollen, für uns ungültig sind, wir mögen auch aussprechen, daß, so sehr die ununterbrochene gewerbliche Berufstätigkeit mit dem Wesen des Feiertages in Widerspruch tritt, wir doch denjenigen, welcher durch seine sonstigen Pflichten oder durch den Drang des Lebens dazu genötigt wird, nicht der absichtlichen Entweihung des Sabbats zeihen, seine religiöse Gesinnung deshalb nicht in Zweifel ziehen dürfen. Allein eine Verlegung des Sabbats auf den Sonntag ist die Unterwerfung unter das Christentum, die Anerkennung der Berechtigung seiner allgemeinen Herrschaft. Und diese Anerkennung muß das Judentum um so mehr versagen, je mehr es seiner umfassenden Mission inne wird, je mehr es aufhört, sich als die Religion eines engen Kreises zu betrachten, und je mehr es seinem messianischen Ziele sich zu nähern selbsttätig arbeitet. Da darf es ihm nicht genügen an Duldung innerhalb seiner engen Grenzen, es ringt um volle Gleichberechtigung, nicht der Juden, sondern ihrer Religion, ihres Geisteslebens, es ringt um welthistorische Geltung [2]."

Der Gedanke der Auserkorenheit Israels, der ja in seiner Weltmission mit inbegriffen ist und von mehreren Religionsphilosophen des Mittelalters, so besonders von Juda ha-Levi im Kusari, als ein Hauptgrundsatz des Judentums kräftigst betont wird, während Maimonides ihn in seinen Glaubensartikeln unberücksichtigt läßt, wird von Geiger zwar hochgehalten und soll in unserer Sonderstellung und in den Gebeten auch zum Ausdruck kommen, aber er darf nicht in Formen und Ausdrücken in die Erscheinung treten, die als geringschätzen-

---

[1]) J. Z. VIII, 1.
[2]) Das. 23.

der Hochmut ausgelegt werden können. „Die Freude über eine so schöne Aufgabe, wie sie Israel geworden, muß ihm die Verpflichtung auferlegen, derselben durch Erkenntnis und Wandel immer würdiger zu werden; sie würde aber eine durchaus irreligiöse sein, wenn sie dem Gedanken Nahrung gäbe, Israel sei dadurch ohne weiteren Grund und eigne Anstrengung etwas Besseres als andere Menschen, wenn sie zu dünkelhafter Selbstüberschätzung und zur geringschätzigen Betrachtung anderer führte. Verkennen wir es nicht, daß solche Ansichten in der Vergangenheit herrschend waren und in unseren Gebeten ihren Ausdruck gefunden haben. Wir geben gerne zu, daß Druck und Verachtung von außen eine solche überspannte Kräftigung nach innen als Notwehr erheischte, allein man hat sich offenbar in unseren Tagen zu der rechten Erkenntnis hindurchgearbeitet, man ist in Israel fern von jener Selbstgefälligkeit und Verblendung, die ein Fallstrick für die wahre Frömmigkeit sind [1]). Sprechen wir immerhin es aus: „der uns auserwählt hat“, erkennen wir den Beruf, den die Weltgeschichte uns aufgetragen und dem wir treu bleiben sollen, werden wir der Pflichten inne, die er uns auferlegt, aber ohne den Seitenblick, der im Vergleiche liegt und dem unberechtigten Stolze so leicht Nahrung gibt [2]).“

Diese Anschauung hat im liberalen Judentum überall Anklang gefunden, in allen von liberalen Theologen verfaßten Gebetbüchern, auch in solchen, die sonst nur wenig von dem Herkömmlichen abweichen, ist in der Habdalah die Formel „der scheidet zwischen Israel und den Völkern“ fortgelassen und auch die häufige Wiederholung „Du hast uns auserwählt aus allen Völkern“ eingeschränkt worden, und es ist dies nicht als ein Zugeständnis an die Andersgläubigen zu betrachten, denen gegenüber das freisinnige Judentum die Weltmission Israels schärfer hervorhebt, als es von den sogenannten Strenggläubigen geschieht, sondern die von Geiger betonten echt religiösen Bedenken, die in der Tat schwerwiegender Natur sind, sind hierfür maßgebend gewesen. Je mehr das Judentum den nationalen Charakter abstreift, je mehr es sich seiner Bedeutung für die ganze Menschheit bewußt wird, je lebendiger in ihm die Hoffnung ist, daß seine religiös-sittlichen Grundsätze Gemeingut aller Menschenkinder werden und zu ihrer Verbrüderung führen, desto mehr muß es auch bei strenger Wahrung seiner Sonderstellung sich hüten, in seiner Vorstellung eine Scheidewand zu errichten zwischen sich und den übrigen Erdbewohnern. Der Hinweis auf die Bibel, die an mehreren Stellen zwischen Israel und den Heidenvölkern scharf sondert, kann nicht als Argument gegen die moderne Forderung, diese Scheidung nicht in einer wie Selbstüberschätzung klingenden Ausdrucksweise zu Gehör zu bringen, angeführt werden. Im Altertum und solange der Gottesglaube der Gefahr der Verdunkelung und Verdrängung durch heidnische Nachbarvölker ausgesetzt war, mußte sowohl die nationale wie die religiöse Sonderstellung Israels, die allein die Wahrung des reinen Monotheismus ermöglichte, mit dem stärksten Schutzwalle umgeben werden, es war geradezu eine Notwendigkeit, im jüdischen Volksbewußtsein das Hochgefühl zu nähren,

---

[1]) N. S. I, 208.
[2]) J. Z. VI, 19.

daß Israels Los und Beruf von dem der anderen Nationen wesentlich unterschieden sei. Nur dadurch konnte das Eindringen götzendienerischer Bräuche und Sitten wirksam verhindert werden. Doch schon die Propheten, die für ihre Zeit die trennenden Schranken nicht niederreißen konnten, haben mit ihrem klaren Zukunftsblick für eine spätere Zeit eine allmähliche Annäherung aller Völker an die israelitischen Glaubenswahrheiten vorausgesehen und den Trennungsgedanken hinter den Einigungsgedanken zurücktreten lassen. Geiger hält nunmehr die Zeit für gekommen, in der die Wahrung der jüdischen Sonderstellung ihres engherzigen Charakters, der bei den Juden selbst eine mißverständliche Deutung erfahren könnte, entkleidet werden soll; das Hochgefühl, im Besitze eines würdigen Gutes zu sein, will er unangetastet lassen, wenn möglich noch gesteigert wissen, dem religiösen oder richtiger irreligiösen Chauvinismus will er vorbeugen.

Die Messiashoffnung, deren wir im Vorstehenden bei der Besprechung der Weltmission des Judentums schon mehrfach Erwähnung getan haben, steht in inniger Verbindung mit dem Glauben an die Auferstehung und an die Unsterblichkeit der Seele, und Geiger behandelt diese drei eschatologischen Lehren auch als ein zusammengehörendes Ganzes, wenn er auch nicht verkennt, daß der Glaube an die leibliche Auferstehung aus dem Parsismus herübergenommen ist. Am ausführlichsten spricht er sich über die Entwicklung, die diese Ideen im Judentum genommen haben, im vierten Bande der wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie in einer Anmerkung aus, die wörtlich angeführt werden mag:

„Mir scheinen in der Erfassung dieser eschatologischen Vorstellungen drei Perioden angenommen werden zu müssen, in deren jeder eine Vorstellung die hauptsächlichste war, an welche sich die andern mehr oder weniger anschlossen, und zwar eine volkstümliche, eine individuelle — welche zuerst mehr sinnlich, dann mehr geistig war — und dann eine menschheitliche. Zu der Zeit eines kräftigen Volkslebens war für die Israeliten ebenso wie für andere Völker die schönste Aussicht in die Zukunft — die Verherrlichung Israels und sein Sieg über andere Völker, und da das Volk niemals seit der Trennung sich einer ausgedehnten Macht erfreute, so war es umsomehr von der Gegenwart auf die Zukunft hingewiesen, und ein mächtiger König, gesalbt mit dem Öl des Herrn, ein David, wie ihn Ezechiel (37, 24) geradezu nennt, oder doch aus seinem Hause (Jes. 11,1) wird Israel später zur höchsten Macht führen. Es ist aber die Eigentümlichkeit volkstümlicher Anschauung bei den Israeliten gewesen, daß sie beständig in dem religiösen Leben, in der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung die ganze Bedingung ihres Daseins erkannten, und so wird auch diese Übermacht der Israeliten bei den Propheten zur Herrschaft des wahren Glaubens, der reinsten, erhabensten Tugend und der Verbannung aller Selbstsucht und Gewalttat auf der ganzen Erde vergeistigt. Für den einzelnen verknüpften sich hiermit keine Hoffnungen, im Gegenteil war sein Leben nach dem Tode bloß ein Schattendasein, und an eine volle Wiederbelebung des einzelnen war kaum zu denken; aber der Begriff, als dessen Träger ein jeder einzelne Israelit sich betrachtet, sollte zur Herrschaft gelangen, und dies genügt.

Die Zeit des Exils, wie die des zweiten Tempels und des darauf folgenden neuen Exils, in welcher das volkstümliche Dasein immer mehr verletzt wurde, mußte ebensowohl bei den patriotisch Gesinnten die Hoffnungen auf Volksübermacht mehr in das irdische Gebiet übertragen, als auch bei Zweiflern, nachdem sie an dem Schicksal der Gesamtheit verzweifelt waren und somit auch von diesen volkstümlichen Hoffnungen nicht ausgefüllt wurden, die Rücksicht auf ihre individuelle Zukunft in den Vordergrund drängen. Während daher von der einen Seite der irdische Messiasbegriff sich ausbildete, wünschte man von der andern Seite die Gewißheit von der Fortdauer des Individuums zu haben. Beide Hoffnungen vereinigten sich nun, und an der späteren Größe des Volkes wollte und sollte nun auch ein jeder einzelne, der in der Gegenwart sich deren nicht erfreuen konnte, seinen Anteil haben; der Glaube an die Auferstehung zur Zeit des Messias gab hierfür die Bürgschaft.

Diese Ansicht, welche das Christentum aufnahm und in eine Auferstehung zur Zeit der Wiederkunft Christi (des tausendjährigen Reiches) umwandelte, mußte bald durch das Hervortreten der individuellen Hoffnungen, besonders auf christlicher Seite, wo keine Volksbegriffe sich mit den religiösen verbinden konnten, und ebensowenig ein allgemeiner irdischer Druck in der Gegenwart da war, für welchen die Zukunft hätte schadlos halten sollen, zu der geistigeren individuellen Hoffnung, zu dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele führen. Hier ist alles Gemeinsame in dem Individuum untergegangen, und jeder sorgt für sich. Das Judentum hat im Mittelalter diesen Glauben vollkommen aufgenommen, ohne freilich, seinem damaligen Charakter nach, irgendeine frühere Ansicht gänzlich aufzugeben. Aber wir stehen an der dritten Periode, wo das Individuum sich nicht bloß als das Glied eines Volkes und nicht als selbständig betrachtet, sondern als Glied der Gesamtmenschheit und seiner Hoffnungen höchste in dem Fortschritte der Menschheit findet, welcher es dient. Der Art ist schon die geistige Auffassung des Messiasbegriffes, wie ihn die neuere Zeit lehrt, und wir haben hier, wie in allem, nur wieder zu den Propheten zurückzukehren, nachdem wir ihre reine Gefühlsanschauung uns durch große Umwege wieder als vermitteltes Denkresultat aneignen [1]."

Wir vermissen in dieser Auseinandersetzung eine direkte Stellungnahme Geigers zu der Frage der Unsterblichkeitslehre, wie sie sich im Judentum ausgebildet hat, und es will uns fast scheinen, als hätte er es absichtlich vermieden, zu dieser Frage persönlich Stellung zu nehmen, weil er damals, als er dies schrieb, mit sich darüber noch nicht völlig ins Reine gekommen war. Wir können diesbezüglich verschiedene Entwicklungsphasen bei ihm wahrnehmen. In der ersten Zeit seiner amtlichen und wissenschaftlichen Tätigkeit hat er der Unsterblichkeitslehre keinesfalls eine sehr hohe Bedeutung zuerkannt, sie vielmehr für entbehrlich erachtet. Das erhellt deutlich aus einem Schreiben an Dernburg vom 15. Juli 1833, in welchem es heißt:

„Ich möchte behaupten, daß der Mangel der Unsterblichkeitslehre dem Judentum gewissermaßen einen Vorzug gibt. Alle Völker, bei denen die indi-

---

[1]) W. Z. IV, 249 ff.

viduelle Existenz in der des Staates und Volkes aufgeht, die ihr eigenes Leben gleichsam als einen Teil des ganzen Volkslebens betrachten, und dies sind nun im strengsten Sinne die sogenannten klassischen Völker gewesen, aber auch die Israeliten, bedurften dieser Lehre nicht, ihre persönliche Unsterblichkeit war die Fortdauer ihres Staates und Volkes. Schon die letzte römische Sittenverderbnis, sowie auch die philosophische Aufhebung dieses Aufgehens in einem verderbten Staate (wie bei Sokrates) bedurfte der persönlichen Fortdauer. Kommt aber einmal der Mensch dahin, sich als einen Teil der Menschheit zu betrachten und seine Fortdauer in ihr zu finden — und das ist das Ziel —, dann wird vielleicht diese Lehre schwinden. Ferner, wenn der Mensch durch die Achtung vor sich die Anforderung eines stets sittlichen Lebens an sich macht und nur in ihm eine Befriedigung findet — und dies ist das Ideal eines guten Menschen —, wozu bedarf es denn der Unsterblichkeitslehre? Überhaupt hat das Christentum den Menschen herausgerissen aus der Gemeinschaft, hat ihn ganz auf sich zurückgewiesen, und dies liegt natürlich in den Umständen, welchen es teils seinen Ursprung verdankte und welche teils seine Entstehung begleiteten; so hat es ihn zum leidenden Wesen gemacht, dem an und für sich die Tugend keine Freude gewährt, als bloß um der Gemeinschaft mit Gott willen, zu welcher er dadurch gelangt. Vielleicht hat das Judentum gerade dieses Moment mehr, den Menschen sowohl als Individuum als auch als Teil der Menschheit (freilich eigentlich der Judenheit) zu betrachten."

Später haben sich Geigers Ansichten über die Unsterblichkeit wesentlich geändert. So schreibt er am 30. Juni 1846 (ebenfalls an Dernburg): „Als Theologe, oder vielmehr befestigt durch theologisches Wirken, ist mir die innere moralische Überzeugung von dem persönlichen Gott und der Unsterblichkeit stets gewachsen, und wer wirkt, der wird sich seines ewigen Geistes bewußt, der fühlt seine Unsterblichkeit, wenn auch seine Beweise keine mathematische Gewißheit haben sollten." Diese Ansicht hat sich in Geiger immer mehr befestigt, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist ihm mit dem Begriffe des rein geistigen Gottes und des Menschen als eines vornehmlich geistigen Wesens innig verknüpft. Ja, während er früher von dem Mangel der Unsterblichkeitslehre im Judentum gesprochen hatte, behauptete er später, daß die Bestimmtheit, mit der immer von der geistigen Macht gesprochen wird, sowohl von dem geistig lebendigen Gott als von dem durch den Geist lebendigen Menschen, daß diese Bestimmtheit und diese tiefe Überzeugung, von der alle Schriften durchweht sind, Bürge ist für den Glauben des Judentums, daß der Geist ein ewiger ist und nicht abgeschnitten wird. Daß es den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele in sich trägt und weiter entwickelt, dafür bürgt selbst der grübelnde Verfasser des Kohelet. Aber in den Vordergrund drängte das Judentum diesen Glauben nicht, es bezeichnet diese Erde nicht als ein Jammertal, malte nicht den jenseitigen Lohn aus; es verlangte nie, daß man diese Erde zerstöre als ein Nichtiges und Sündiges, es wollte nicht, daß das Erdenleben geknickt werde, weil es bloß eine Prüfung sei. So ist dieser Glaube kräftigend, veredelnd, ermannend, ohne die Gegenwart zu töten und niederzudrücken [1]).

[1]) J. Z. III, 18.

Hinsichtlich des Glaubens an die leibliche Auferstehung, den Maimonides bekanntlich als letzten der dreizehn Glaubensartikel aufstellt und dessen Leugnung er fast als Abfall vom Judentum brandmarkt, übt Geiger eine auffallende Zurückhaltung. Daß er aber nicht nur persönlich diesen Glauben nicht teilt, sondern ihn auch im Judentum nicht festgehalten zu sehen wünscht, kann nicht bezweifelt werden. Steht ja der Auferstehungsglaube mit dem Erscheinen eines persönlichen Messias in engster Verbindung, weshalb auch Maimonides beide aneinander reiht; wer aber wie Geiger den Glauben an einen persönlichen Messias aufgegeben hat und statt seiner die Verwirklichung der messianischen Ideen, die Ausbreitung der Gotteserkenntnis und die Herrschaft der Gerechtigkeit und Nächstenliebe als das von den Propheten verkündete Zukunftsideal der Menschheit erklärt, für den gehört auch der Auferstehungsglaube zu den veralteten und überwundenen Vorstellungen. In den von ihm herausgegebenen Gebetbüchern sind darum in der deutschen Übersetzung alle Stellen, die im hebräischen Texte die leibliche Auferstehung zum Inhalt haben, auf die Unsterblichkeit der Seele umgedeutet, gleichwie der Messiasglaube die entsprechende Umdeutung erfährt. Allein zu einem entschiedenen Widerspruch gegen Beibehaltung der auf die Auferstehung sich beziehenden Gebetstellen, wie er einen solchen gegen andere in der gottesdienstlichen Liturgie sich vorfindenden überlebten Anschauungen erhebt, hat er sich niemals entschließen können; vielleicht hielt er es nicht für nötig, eine überlieferte Glaubensvorstellung energisch zu bekämpfen, von der er mit Sicherheit annahm, daß sie von selbst aus dem Gemüte und dem Ideenkreise der Juden schwinden würde, ja größtenteils schon geschwunden sei. In dem 1868 geschriebenen Aufsatze: „Etwas über Glauben und Beten“ spricht er seine Meinung deutlich aus über diesen „sinnlichen und widerspruchsvollen Glauben, der wankend geworden, von jedem Denkenden ganz still zu den Toten gelegt worden ist, über den man ohne allen Streit zur Tagesordnung übergegangen, in bezug auf welchen ein entschieden Freisinniger, der einmal das Wort aus allen Herzen, von allen Lippen nimmt, offen ausspricht: Ich glaube nicht an die Auferstehung des Leibes [1].“

Wie bereits erwähnt worden, hat Geiger diesem Grundsatze in der Übersetzung der betreffenden Gebetstellen vollauf Rechnung getragen: da ist immer nur von der Unsterblichkeit der Seele, von der Verpflichtung, die Seele rein zu erhalten, von dem Fortleben in der jenseitigen Welt die Rede. Aber der hebräische Text bei ihm hat durchweg die alte Fassung behalten. Warum er hier so zurückhaltend gewesen ist und sich gescheut hat, an dem überlieferten Text eine Änderung vorzunehmen, ist schwer zu sagen. Wohl hat er hinsichtlich des Gottesdienstes dem Bestehenden gegenüber sich stets von radikalen Änderungen möglichst ferngehalten und dies folgendermaßen begründet: „Der Gottesdienst hängt aufs engste in allen seinen Bestandteilen mit dem innersten Gemütsleben zusammen; Worte und Formen, an die sich Mund und Ohr gewöhnt haben, die von selbst erklingen, sobald die Lippe zum Gebet sich öffnet, weil sie von Jugend auf gesprochen und gehört wurden, müssen mit

---

[1]) J. Z. VII, 21.

zarter Schonung behandelt werden. Leise Übergänge sind da zur Versöhnung widerstreitender Ansprüche geboten [1]).“ Allein nichtsdestoweniger hat er sonst da, wo die Ausdrucksweise im althergebrachten Gebete mit der inneren Wahrhaftigkeit des Betenden in Widerspruch gerät, wo Gedanken und Wünsche geäußert werden, die der Betende nicht hegt, ohne Scheu andere Formeln gewählt, die möglichst an die früheren anklingen, aber das Bedenkliche und Veraltete nicht in sich schließen. Diesem Beispiele sind diejenigen, die nach ihm das Gebetbuch für die liberalen Gemeinden umgearbeitet haben, gefolgt und haben auch die hebräischen Stellen geändert, in denen der sinnliche Auferstehungsglaube zum Ausdruck kommt.

* * *

Die Opfer, die namentlich in den mittleren Büchern des Pentateuch mit großer Ausführlichkeit behandelt, über deren Form, Zubereitung, Darbringungsort und -zeit die minutiösesten Bestimmungen gegeben werden, betrachtet Geiger wie schon Maimonides und andere Denker getan, nur als ein Zugeständnis an die religiöse Auffassung und Anschauung des Altertums. In allen Kulten der alten Völker, auch in denen der sogenannten klassischen Nationen, spielen die Opfer eine große Rolle, gelten sie als unentbehrlich. Darum mußte auch die mosaische Gesetzgebung ihnen als dem damals natürlichen Ausdruck der Frömmigkeit Aufnahme in das Religionssystem gewähren, mußte darauf bedacht sein, sie selbst und die bei der Opferhandlung zu beobachtenden Bräuche so auszugestalten, daß sie ein weihevolles Gepräge erhielten und von dem heidnischen Opferritus sich wesentlich unterschieden. Das Fehlen derartiger Bestimmungen oder gar die Ausschaltung dieser Form der Gottesverehrung durch ein Opferverbot würde dem Götzendienste Vorschub geleistet haben, denn man hätte dann doch, der herrschenden Sitte und dem religiösen Bedürfnis nachgebend, sich von der Darbringung von Opfergaben nicht zurückhalten lassen und das bei den Israel benachbarten Völkern übliche Verfahren nachgeahmt. Wir sehen ja, daß trotz der strengen Vorschriften über das israelitische Opferwesen sich mannigfache Mißbräuche eingeschlichen haben, deren man nur durch Zentralisierung des Opferkultus wenigstens einigermaßen Herr zu werden vermochte. Ein wesentlicher Bestandteil des jüdischen Religionssystems war das Opfer also von vornherein nicht. In den edlen Geistern, in denen die höhere Idee des Judentums siegreich durchgedrungen war, erhob sich auch schon früh der Kampf gegen das tierische Opfer. Propheten und Psalmisten sprechen mit tiefster sittlicher Überzeugung von der Wertlosigkeit der Opfer, die Gott nicht wohlgefällig seien. Dennoch konnte das Opfer nicht beseitigt werden. Man kämpfte gegen den zu hohen Wert, welcher dem Opfer beigelegt wurde, gegen die Anmaßlichkeit des Priestertums, aber man legte die Axt nicht an die Wurzel. Während der zweiten Tempelperiode ging der Eifer der Pharisäer vorzugsweise auf Verdrängung des Priesteransehens, auf die Herstellung einer durch Nichtpriester zu vollziehenden Gottesverehrung; Synagogen, Bethäuser

[1]) J. Z. III, 171.

entstanden, welche mit dem Tempel, Andachten, welche mit dem Opfer rivalisierten. Tempel, Opferwesen, Priestertum waren innerlich untergraben und bestanden dennoch fort. Dann kam die Katastrophe, die von außen zerstörte, was innerlich kein rechtes Leben mehr hatte. „Die Opfer haben nicht aufgehört, weil der Tempel fiel, sie hörten äußerlich auf, weil sie innerlich von dem tieferen Ausdrucke der Gottesverehrung, dem Gebete, längst überwunden waren. Die Zeit wartete gewissermaßen bloß auf einen geschichtlichen Vorwand, um auch äußerlich das zu zerbrechen, was innerlich schon längst beseitigt war [1].“ Da aber die Zerstörung des Tempels und das Aufhören des Opfer- und Priesterdienstes eine Folge der Auflösung des Staates, der Zertrümmerung der volkstümlichen Selbständigkeit war, so knüpfte sich gerade daran das ganze Wehe des verletzten Nationalgefühls, so stieg die Erinnerung daran zu immer herrlicherer Verklärung, ward die Sehnsucht danach der Ausdruck aller nationalen Hoffnung. Was äußerlich zerstört war, erbaute sich nun erst recht im Innern. Der Schmerz über die Trümmer des Tempels, die Klage über den verwüsteten Altar, die Bitte, ihn wiederherzustellen mit seinem ganzen Opfergepränge trat in den Vordergrund; alle früheren besseren Überzeugungen, die sich schneidend und immer siegreicher gegen Priester- und Opferdienst geltend gemacht hatten, mußten zurücktreten vor dem vaterländischen Wehe, dem er unterlegen war. Mochten immerhin die Denker der Mittelalters dem Opfer seine Berechtigung entziehen, es für eine bloß geduldete Institution erklären: für die Praxis hatte dies keine Folge. Die Bitte ertönte, weil die Gegenwart den Druck häufte, und nur die Hoffnung, daß eine Zukunft erstehen werde, welche die Vergangenheit in getreuer Abspiegelung wieder herstellen werde, den Mut aufrecht erhalten konnte. Da wir aber in der Gegenwart nicht mit der sehnsüchtigen Erwartung in die Zukunft blicken, daß sie uns den vollen Ausdruck einer längst verschollenen Vergangenheit zurückbringe, da das Opfer uns als ein ungeeigneter Ausdruck unseres Verhältnisses zu Gott gilt, dem wir nicht mit der sinnlichen Gabe, sondern mit dem gereinigten Geiste und Herzen nahen sollen: so ist die Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes in unserem Munde eine Lüge, und auch die Erinnerung an seinen ehemaligen Bestand bietet für uns kein religiöses Moment [2].

Das Priestertum der Ahroniden hängt mit dem Opferdienste so eng zusammen, daß seine Beibehaltung nach der Zerstörung des Tempels sich eigentlich nur aus der Sehnsucht nach Wiederherstellung des Tempel- und Opferdienstes erklären läßt. Die Gottesverehrung durch Opfer ist die Mutter eines besonderen Priestertums, sie verlangt besonders Beauftragte, bestimmte Personen, die es verstehen, das Opfer darzubringen. Wie das Opfer nur ein Zugeständnis an die religiöse Anschauung des Volkes war, so war auch das für den Opferdienst unentbehrliche Priestertum nur geduldet, nicht rein aus der Wurzel des Judentums entsprossen. Schon von vornherein, noch bevor die zehn Worte gesprochen waren, läßt Gott durch Moses dem Volke sagen: Ihr sollt mir allesamt sein ein

[1] N. S. I, 259.
[2] J. Z. VI, 14 ff.; II, 208; VII, 44 ff.

Reich der Priester und ein heilig Volk. Allesamt Priester! In der Religion des Judentums bedarf es nicht der Vermittlung besonderer Personen, ein jeder sei selbst sein Priester, selbst sein Mittler zu Gott [1]). Das Priestertum ist also keineswegs ein integrierender Teil des Judentums. Wie in dem ersten Tempel neben den niedrigstehenden Priestern die großen Gottesmänner, die Propheten, sich erhoben, so im zweiten Tempel neben den Priestern, die eine Zeitlang zu einem höheren Ansehen gelangten, sich aber nicht bewährten, die Gelehrten, die Männer des Wortes und der Erkenntnis, aus den untersten Klassen des Volkes entsprossen, aber von dem Gottesgeiste durchdrungen. Unsere Religion kennt auch im allgemeinen keine besonderen Pflichten für verschiedene Stände, außer was natürlich und unmittelbar aus deren Stellung fließt, und den sogenannten Priestern sind bloß einige äußere Würdezeichen verliehen. Keine Macht einer beengenden Hierarchie lastet bedrückend auf der freien Entwicklung der jüdischen Gesamtheit, und dieses Fehlen einer solchen Zwangsmacht liegt nicht bloß etwa in den äußeren Verhältnissen, die sie nicht haben aufkommen lassen, sondern beruht auf dem innersten Gedankengehalt des Judentums, der in Propheten, Pharisäern (Talmudisten) die Vertreter des freien Geistes und der Gelehrsamkeit gegenüber dem erblichen Priestertum erweckte und dessen Einfluß verdrängte [2]). Sie (die Kohanim) nehmen tatsächlich keine besondere religiöse Stellung mehr ein, und ein auf Geburt begründeter Vorzug verträgt sich auf diesem Gebiete am allerwenigsten mit unserer Auffassung [3]).

Diese in gedrängter Zusammenfassung wiedergegebenen Gedanken Geigers über Wesen, Bedeutung und Stellung des Priestertums in Israel, die in ihrer lichtvollen Klarheit vor der strengsten wissenschaftlichen Prüfung bestehen, lassen die Forderung als berechtigt erscheinen, sowohl die Vorrechte als auch die Erschwerungen, die für die Nachkommen der ehemaligen Priester noch bestehen und die mitunter tief in das Leben, besonders in das Familienleben eingreifen, indem sie gewisse Ehebündnisse, die allen andern Israeliten gestattet sind, den Ahroniden untersagen, aufzuheben und das Institut des Priestertums nur noch als historische Erinnerung zu bewahren. Da der dem Priestertume Angehörige eine höhere Weihe nicht mehr innehat, vermag auch die Segensprechung von seiten der Priester an den Festtagen die Besucher des Gotteshauses nicht zu erheben — Geiger behauptet sogar, daß sie mehr abstoßend als erhebend wirkt [4]) —, und ebenso ist der Vorrang, der ihnen beim Aufrufen zur Tora eingeräumt wird, nicht mehr begründet. In vielen Gemeinden sind diese Einrichtungen auch bereits beseitigt, und die Vereinigung der liberalen Rabbiner in Deutschland hat sich vor einigen Jahren dahin ausgesprochen, daß alle den Kohanim auferlegten Erschwerungen fortan als nicht mehr bestehend anzusehen sind. In der Begründung dieser Resolution wurden hauptsächlich die von Geiger geltend gemachten gewichtigen Momente berücksichtigt.

---

[1]) J. Z. II, 210. Die Übersetzung: „Ihr sollt mir allesamt sein ein Reich der Priester“ ist von Geiger. Im Texte (Exodus 19, 6) befindet sich das Wort „allesamt“ nicht.

[2]) N. S. V, 347.

[3]) Das. I, 227.

[4]) J. Z. XI, 284.

Wenn die Wiederherstellung des Opfer- und Priesterdienstes, die Wiederaufrichtung eines jüdischen Nationalstaates, der die von den vier Enden der Erde auf den Boden Palästinas zurückgeführten Israeliten zu einem Volke vereinigt, nicht mehr die Sehnsucht und die Hoffnung der Juden ist, so hat auch Jerusalem als Ort, als religiöser Mittelpunkt nicht mehr die Bedeutung für das Judentum, die ihm ehemals zuerkannt wurde. „Jerusalem", sagt Geiger, „bleibt uns der heilige Quell, aus dem in der Vergangenheit die Lehre der Wahrheit entsprang. Der gegenwärtige Trümmerhaufen Jerusalem ist für uns höchstens eine poetische, wehmütige Erinnerung, keine Geistesnahrung; keine Erhebung, keine Hoffnung knüpft sich an ihn. ‚Von Zion ist die Lehre ausgegangen, und das Wort Gottes von Jerusalem', mag froh von uns verkündet werden. Jerusalem ist uns ein Gedanke, keine räumlich begrenzte Stätte [1]). Es ist eine ehrwürdige Erinnerung aus der Vergangenheit, es ist die Wiege der Religion, es ist keine Hoffnung für die Zukunft, nicht der Ort, aus dem ein neues Leben sich entwickeln wird. Wir ehren seine Vergangenheit, aber wir hegen nicht die Hoffnung, daß von ihm aus je das Heil wieder erblühe [2])." Wer nicht auf jüdisch-nationalistischem Standpunkte steht, wer nicht von einem persönlichen Messias, sondern von dem geistigen und sittlichen Fortschritte, von der zunehmenden Gotteserkenntnis und Menschenliebe das Heil und die Verwirklichung des prophetischen Ideals erwartet: der wird sich mit dieser Auffassung einverstanden erklären, durch pietätvolles Gedenken Jerusalem den schuldigen Tribut zollen, mit Ehrfurcht zu der Stätte hinblicken, an der gottbegeisterte und gottbegnadete Männer ewige Wahrheiten verkündet haben, aber die Verjüngung des Judentums, die Erlösung der Menschheit aus den Banden des Wahnes und des Irrtums nicht von der Erneuerung der Herrlichkeit des Davidsthrones auf der Zionsburg abhängig machen.

Eine äußerst entschiedene Haltung nimmt Geiger in bezug auf die „Akeda", das versuchte Sohnesopfer, ein, von der das 22. Kapitel der Genesis handelt. Die Tendenz der biblischen Erzählung ist nach ihm vornehmlich die, den Kampf gegen das rings umher herrschende Menschenopfer schon von dem ersten Gründer des wahren Glaubens führen und mit einem glänzenden Siege enden zu lassen. „Bereits dem ersten Stammvater, Abraham, der aus dem Götzendienste sich zum reinen Glauben emporringt, wird dieser Akt (nämlich das Kindesopfer), zu dem er sich verstehen will, verwehrt. An der Schwelle seiner Geschichte soll Israel erfahren, was das wahre Judentum ist, wofür es so lange gerungen; in seinem ersten Bekenner tritt der Zwiespalt, aber auch der Sieg der Wahrheit für alle Zeiten auf. Daß Abraham bereit war, sein Liebstes herzugeben, das kann ihm nicht als besonderes Verdienst angerechnet werden; er würde dieses Verdienst mit den unzähligen Molochdienern, welche nicht bloß gleiche Bereitwilligkeit zeigten, sondern auch das Opfer wirklich vollzogen haben, teilen. Im Gegenteil, daß Abraham verhindert wurde, das Sohnesopfer darzubringen, daß er es unterlassen, ist die große, grundlegende Tatsache, mit der der Stamm-

---

[1]) J. Z. VI, 18.

[2]) Das Judentum und seine Geschichte III, 121.

vater den von ihm sich forterbenden Glauben inauguriert. Uns ist und bleibt diese Erzählung eine Bestätigung für die Grundwahrheit des ganzen Judentums, für die Verabscheuung eines jeden Menschenopfers, für die Fernhaltung eines jeden Gedankens, daß Gott ein solches verlangen, daß der Mensch durch seine Bereitwilligkeit dazu Gott wohlgefällig sein könne. So beziehen sich auch sämtliche Bücher der heiligen Schrift niemals auf den Opferversuch Abrahams, rufen, so oft auch die Erinnerung geweckt wird, niemals sein Verdienst an, daß er seine Vaterliebe zu unterdrücken nicht angestanden, um Gott zu gehorchen. Die „Akeda" wird wirklich wie absichtlich totgeschwiegen. Dagegen wird auf das Verbot, die Kinder zu opfern, der entschiedenste Nachdruck gelegt; die Tora bekämpft nicht bloß den Dienst, der in solcher Art für den Moloch üblich war, sondern sie verdammt ihn auch, wenn er etwa dem Gotte des Judentums geweiht werden sollte. „Du sollst nicht also tun dem Gotte deinem Herrn". Auch die ältesten Traditionsschriften, wie die Mischna, tun des „Bindens Isaks" keine Erwähnung, erst später in der Gemara und dann ganz besonders in den kabbalistischen Werken wird die Akeda des öfteren genannt, und das Verdienst Abrahams, das er sich durch seine Bereitwilligkeit, das Sohnesopfer zu vollziehen, erworben, wird für seine Nachkommen als Gnadenschatz in Anspruch genommen, so namentlich in den Gebeten für Neujahr und Versöhnungstag. Man fragt vielleicht, wie es möglich gewesen, daß ein solcher Widerspruch gegen die eifrigst verfochtene Wahrheit doch in die Gebetsammlung eingedrungen? Geiger glaubt, in der beklagenswerten Einwirkung der außerhalb herrschenden Religion dürfte am ehesten die Ursache zu finden sein. „Unbewußt schlich sich der Gedanke, daß durch ein Sohnesopfer der Zorn des himmlischen Vaters besänftigt worden, in anderer Form ein; es ist wie eine dunkle Eifersucht, dem andern Glauben den Vorzug nicht zu lassen, daß er das Sühneopfer des Sohnes für sich geltend mache [1])."

Diese letztere Ansicht stellt Geiger selbst durch den Zusatz „doch sei dem, wie ihm wolle" als eine bloße Vermutung, als eine unbewiesene Hypothese hin, aber sie hat sehr viel für sich und wird durch den Umstand, daß nur in dem Gebetritus für die sogenannten ehrfurchtsvoll zu feiernden Tage, an denen ein günstiges Geschick und Gottes Erbarmen mit besonderer Inbrunst erfleht wird, das Verdienst Abrahams für seine Nachkommen geltend gemacht wird, wesentlich gestützt. Daß immerhin eine gewisse Beziehung des Opfertodes Jesu zu dem versuchten Isakopfer in christlichen Kirchen als vorhanden angenommen wird, ist aus folgender Bemerkung Franz Delitzschs zu ersehen: „Das Judentum ... sieht in der Opferung oder Bindung Isaks eine für alle Zeiten verdienstliche, Israel bei Gott zugute kommende Handlung. Wo die Kirche betet: um des Leidens und Sterbens Jesu Christi willen, betet die Synagoge: um der Bindung Isaks willen [2])."

Jedenfalls gebührt Geiger das Verdienst, wenn auch nicht als der Erste und Einzige — denn von christlichen Gelehrten haben Delitzsch, Knobel u. a.

---

[1]) J. Z. Bd. VI, 10 ff. VII, 41 ff. u. a. a. O. S. unten 311.

[2]) Delitzsch, Die Genesis 407 ff. Lange, Bibelwerk, Genesis, S. 275.

ungefähr dasselbe Urteil über die Erzählung von der Opferbindung Isaks gefällt — den religiös-sittlichen Wert der Akeda mit aller Entschiedenheit in wissenschaftlicher Begründung also festgestellt zu haben: Nicht die Bereitwilligkeit zum Opfer ist die wahre Frömmigkeit Abrahams, sondern die Unterlassung desselben, nicht, daß er sein Kind darbringt, sondern daß er es bewahrt, nicht, daß er sich blind der göttlichen Macht unterwirft, um das Kind von sich loszureißen, sondern daß er Gott in seiner höheren und wahreren Würde erkannt, ist seine wahre, geläuterte Frömmigkeit[1]).

Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß diese in dem Wesen des Judentums tief begründete Erklärung des versuchten Sohnesopfers, die schon jetzt in jüdischen und christlichen Kreisen zahlreiche Anhänger gefunden hat[2]), allgemeine Anerkennung erlangen und durch die Beseitigung der auf die Akeda Bezug nehmenden und Abraham wegen der Unterdrückung seiner Vaterliebe preisenden Stellen aus den Gebetbüchern — was vielfach bereits geschehen ist — auch praktisch zur Geltung kommen wird.

* * *

Über die Dogmenfrage im Judentum, die schon so oft aufgeworfen und so verschieden beantwortet worden ist, äußert sich Geiger wiederholt in dem Sinne, daß die „Mendelssohnsche Phrase", das Judentum habe keine Dogmen, sei überhaupt nicht offenbarter Glaube, sondern offenbartes Gesetz, glücklicherweise nicht wahr ist und nur in bezug auf eine abgeschlossene Dogmatik Wahrheit enthält. Das Judentum hat keine Glaubenssätze, die von einer die Gesamtheit in rechtsverbindlicher Kraft vertretenden Versammlung feierlich als ewige, unverbrüchliche Wahrheit verkündet wurden, deren Verleugnung oder Anzweiflung den, welcher sie in Abrede stellt, außer den Schoß der kirchlichen Gemeinschaft versetzt. Eine solche feierliche Übernahme hat im Judentum nicht stattgefunden. Wohl sind zu allen Zeiten Sätze als so unzweifelhafte Fundamente des Judentums betrachtet wurden, daß man einen jeden, der sie anzweifelte, als „kofer beikkar", als einen Leugner an Grund und Wurzel bezeichnete, und der Bann, der über solche Männer ausgesprochen wurde, war eine Ausschlußerklärung[3]). Als solche Grundlehren sind vor allem die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, sowie seine Heiligkeit und die Verpflichtung des Menschen, nach Heiligkeit zu streben, zu bezeichnen. Mehrere Religionsphilosophen haben den Versuch gemacht, die Zahl solcher Fundamentalsätze zu

[1]) J. Z. II, 207.

[2]) Isak Bernays erblickt in Abraham bloß insoweit einen Reformator der damaligen religiösen Anschauung, als derselbe die Furcht und den Dienst von den vielen Göttern, welche damals herrschten, auf den Einzigen übertrug, ohne daß jedoch schon hierdurch ein Leben erzielt worden wäre, wie es aus der wahren Erkenntnis dieses Einzigen notwendig fließen müsse; vielmehr „bewährt sich" ihm gerade die Mangelhaftigkeit der abrahamischen Einsicht „am triftigsten aus der eben ihn zum gottfürchtenden einweihenden Opferungsgeschichte (1 M. 22,12) Isaks, da es keinem mosaischen Propheten je hätte in den Sinn kommen können, einer Vision folgereichen Glauben beizumessen, die götzisches Menschenopfer fordert (Der Bibelsche Orient). Siehe Geiger, N. S. I, 117.

[3]) J. Z. I, 278.

fixieren; am bekanntesten und stillschweigend akzeptiert sind die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides, die sogar Aufnahme in das Gebetbuch gefunden haben und sich einer fast offiziellen Anerkennung erfreuen, obwohl andere hervorragende Religionsphilosophen wie Joseph Albo ihre Allgemeingültigkeit bestreiten und nur drei oder vier Sätzen die Bedeutung zuerkennen, als unumstößliche Wahrheiten von jedem Mitgliede der jüdischen Glaubensgemeinschaft angenommen und zum geistigen Eigentum gemacht zu werden. Freilich wollen manche Gelehrte, auch solche, die zu den hervorragenden Vertretern des Judentums gezählt werden, von der Aufstellung besonderer Glaubensartikel nichts wissen, sie verlangen vielmehr, daß die ganze Tora, weil sie eine göttliche Offenbarung ist, als Glaubensgrundlage des Judentums anzusehen sei, daß jedes von der Bibel oder der Tradition aufgestellte Gebot und Verbot verpflichtende Kraft für jedermann habe und es daher so viel Glaubenssätze als Religionsgesetze gebe.

Jedenfalls bedarf es, wie Geiger unwiderleglich dartut, einer Einschränkung der Mendelssohnschen Negierung der Dogmen, denn ohne Fundamentalsätze, auf denen sein Glaube ruht, würde das Judentum aufhören, eine Religion zu sein und zu einem mit bestimmten Formen und Zeremonien ausgestatteten Verein herabsinken oder seine Bedeutung lediglich in der Nationalität, in der Rassenabstammung haben. Wer jedoch auf dem Standpunkte steht, daß das Judentum nur als Religion eine weltgeschichtliche Mission habe, daß die Nationalität nur eine unentbehrliche zeitliche Hülle war, in die es sich kleiden mußte, um den ihm eingesenkten edlen Kern zu voller Entwicklung und Reife zu bringen: der wird auch nicht bestreiten, daß gewisse durch ihren Inhalt geheiligte Grundsätze das Charakteristische der jüdischen Glaubensgemeinschaft bilden. Über einzelne Lehren mögen Meinungsverschiedenheiten herrschen, ob sie zum Kerngehalt des Judentums gehören, zu den Bestandteilen seines feststehenden Glaubensinhaltes zu rechnen sind oder nicht, aber daß es jüdische Grundlehren gibt, deren Negierung einer Negierung der Religion des Judentums gleichkommt, kann nicht geleugnet werden. Das mehr als tausend Jahre währende Martyrium müßte seinen Nimbus, überhaupt jede Bedeutung verlieren, wenn es nicht für den Glauben, d. h. für solche religiöse Prinzipien erduldet wäre, die, ob sie nun mit dem Namen Dogmen oder mit einer andern Bezeichnung benannt werden, von dem Gesamtjudentum als für alle Zeiten gültige Wahrheiten angesehen werden. So sagt auch Steinthal (Die Idee der Weltschöpfung): „Man hat gefragt, ob die Religion Israels Dogmen habe. Wenn sie Lehrsätze hat, wenn sie nicht inhaltlos ist, so muß sie wohl Dogmen haben, und die Schöpfungsidee ist ein solches Dogma. Was aber die Religion Israels nicht verlangt, ist die Fixierung des Dogmas in Buchstaben."

Ähnlich spricht sich Kohler (Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums) aus: „Es gibt kein biblisches oder rabbinisches Gebot: Du sollst glauben! Um so dringender empfand der Denker das Bedürfnis, den Grund oder die Wurzel des Judentums in gewissen Glaubenslehren ausgesprochen zu finden, auf denen es ruht und aus denen es seine Lebenskraft gezogen hat und ewig neu bezieht."

Was die Zeremonien anlangt, so gibt Geiger ohne weiteres zu, daß keine Religion, und also auch die jüdische nicht, sie entbehren kann; er sagt ferner, es sei nicht zu bestreiten, daß fast jeder Zeremonie ein berechtigter Kern, ein gesunder Gedanke zugrunde liege. Er betrachtet auch die echten Zeremonien nicht als Hülle, sondern als die angemessene leibliche Darstellung des Geistes, daher als seinen dauernden, wenn auch der Umgestaltung unterworfenen Ausdruck [1]). Er erklärt ausdrücklich, daß er sich nicht gegen die Formen an sich ausgesprochen habe, ohne welche er sich gar keine Religion denken könne, am wenigsten aber das Judentum, in welchem dieselben notwendig sind, sowohl als Träger und Ausflüsse wie als Bekräftiger des Geistes, sondern bloß gegen deren Verkennung, d. h. gegen den Formglauben, unter welchem er die Sinnesweise versteht, nach der die Religion lediglich in der Ausübung äußerlicher Formen besteht, ohne daß mit ihnen sich irgendeine Gesinnung verbindet [2]). Andererseits ist er aber der Ansicht, daß die Einzwängung des Judentums in ein mit so engen Maschen versehenes Netz von Zeremonien es verhindert habe, seiner eigentlichen Mission vollauf gerecht zu werden; seine erhabenen Lehren, seine die Menschheit erlösenden Grundsätze seien infolge des Bleigewichtes des Zeremonialgesetzes zum großen Teile tote Schätze geblieben, die das Leben nicht zu befruchten vermochten. Auch hält er das Judentum nicht für verpflichtet, diejenigen Zeremonien, die auf einer falschen Schrifterklärung beruhen, einer mißverstandenen Schriftstelle ihr Entstehen verdanken, selbst dann beizubehalten, wenn ihnen kein weihendes, den Geist und das Gemüt wohltuend erregendes Moment innewohnt [3]). Vor allem aber ist er bemüht, streng zwischen Inhalt und Form zu scheiden, Kern und Schale voneinander zu sondern und das Judentum vor der Gefahr des Formenglaubens zu bewahren.

---

[1]) N. S. I, 259.
[2]) N. S. I, 15.
[3]) N. S. V, 181.

3. Praktische Theologie.

Aus der Enge des Frankfurter Ghetto ist Geiger zu den Höhen reinen Menschentums, Judentum und Deutschtum aufs innigste in sich verschmelzend, emporgestiegen. Was er unter schweren inneren Kämpfen für sich errungen, das wollte er seinen Brüdern bringen. Trotz aller Verketzerung und trotz alles Indifferentismus ist Geiger seinem großen Ziele treu geblieben. Er konnte kurz vor seinem Scheiden mit jugendlicher Begeisterung sagen: „Heute sind es gerade 42 Jahre, daß ich nach Wiesbaden gefahren in sorgloser Jugend, um meine Probepredigt zu halten. Welch eine Zeit und wie voll des mächtigen Inhalts! Aber er lastet nicht auf mir, und ich möchte noch eine Reihe von Jahren vor mir haben, um diesen Inhalt zu vermehren!"

Die folgenden Blätter sollen éine Seite der Lebensarbeit darstellen: seine Tätigkeit an der reformatorischen Umgestaltung des Judentums. Um diese würdigen zu können, müssen wir ihn in seinem Werdegang verfolgen, seiner wissenschaftlichen Entwicklung bis zu dem Zeitpunkte nachgehen, wo die Reform sich als Konsequenz seiner wissenschaftlichen Überzeugung ergibt.

* * *

Die Ideen der Aufklärung drangen in die Frankfurter Judengasse ein. Geiger entwirft ein anschauliches Bild von dem Zustande der jüdischen Verhältnisse in seiner Vaterstadt in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts [1]: „In meiner Vaterstadt war eine eigentümlich schroffe Sonderung zwischen den Männern, welche von der Fluktuation der neueren Zeit ergriffen und deren Bildungselemente sich vollkommen anzueignen bemüht waren, und den anderen, welche an veralteten Anschauungen und Einrichtungen mit Zähigkeit festhielten; die Sonderung war derart, daß man die Gemeinde als in zwei große Hälften zerfallen betrachten konnte, von denen eine jede ihren eigenen Weg ging, unbekümmert um die andere und auch ohne Einfluß auf dieselbe und dennoch durch das Gemeindeband aufs engste miteinander verknüpft. Eine solche Spaltung war wohl damals in allen größeren Gemeinden. Der Trieb, das Gesamtleben zu erfrischen, war auf der einen Seite teils ermattet, teils von oben zurück-

---

[1]) N. S. I, 298.

gedrängt; zu einem aggressiven Verfahren von seiten der Stabilen fehlte Kraft und Mut, wenn sie auch für sich selbst keinen Fingerbreit wichen und sie wurden im allgemeinen in ihrem hergebrachten Besitze so wenig gestört, daß Veranlassung zum Kampfe nicht vorhanden war. . . Gehenlassen war die Parole der Zeit; ein Einleben des Alten in die geschichtliche Bewegung wurde als unmöglich betrachtet, perhorresziert. Wenn die Einen jede Entwicklung und Umgestaltung als sündhaft betrachteten, so galt sie den Anderen als ein törichtes Unternehmen. Mit dem Alten, sagte man, sei gar nichts zu machen, das müsse und — werde untergehen; in ihm herumrühren, erwecke nicht bloß Kampf — den hätte man vielleicht im Vollgefühle seiner Macht nicht gescheut — allein es bringe ungesunde Stoffe in Fluß und sei nur schädlich. Der heranwachsende Knabe wurde zu einer inneren Entscheidung nicht angeregt, er war je nach der Richtung seiner Umgebung in eine bestimmte Auffassung hineingesetzt, wenn er nicht durch sich selbst die gegebene Anschauung überschritt, durch Selbstvertiefung zur Selbständigkeit gelangte, damit aber auch zur Überwindung der schroffen Einseitigkeit, wie sie in beiden Lagern herrschte."

So schildert Geiger das Milieu, in dem er seine ersten religiösen Eindrücke empfangen hat. Aus seinem Tagebuche erfahren wir, daß die „Überwindung der schroffen Einseitigkeit" dem heranwachsenden Knaben nicht leicht geworden ist. Zweifel und Zwiespalt durchwühlen sein Inneres, „bis endlich die Flamme der Aufklärung alle Spreu vernichtet hatte". Als echter Jünger der Aufklärung wird er ein Gegner des Talmud.

Von der „Flamme der Aufklärung" erleuchtet, und von heißem Wissensdrang erfüllt, zieht der Neunzehnjährige nach Heidelberg, um dort Orientalia zu studieren. In seinem Tagebuch[1]) äußert er sich in sehr beachtenswerter Weise über den Fortgang seiner Studien. „Schon 1827 wurde mir klar, daß ebenso wie der Geist des Talmud von dem der Bibel ganz verschieden ist, auch die beiden Teile des Talmud, Mischna und Gemara, weit voneinander entfernt sind. Denn wenn auch in beiden das Hauptstreben darauf hinausgeht, die Gesetze der Bibel durch ihre Erklärungen auf jeden möglichen Fall anzuwenden, so zeigt sich doch in jener mehr das strenge Festhalten am Alten und die Behauptung, daß die von ihr aufgestellten Gesetze und Verordnungen entweder in der Bibel selbst begründet oder von Gott dem Moses, von ihm durch Tradition den Späteren zugekommen seien. Sehr selten finden sich spitzfindige Bibeldeutungen und sehr selten Anweisung von Traditionen, obgleich die ersten Anfänge darin liegen. Erst durch die politischen Verwirrungen und durch die Entstehung des Christentums wurden strenge Traditionsfähigkeit und starres Festhalten an der Form üblich. In die Mischna konnte dies nicht so sehr eindringen, da die Sätze entweder schon von vorchristlichen Lehrern oder auch zur Zeit und nicht lange nach der Entstehung der christlichen Religion, da man gegen sie noch keiner starken Gegenwehr bedurfte, ausgesprochen wurden. Die Lehrer der Gemara dagegen deutelten alle Satzungen der Mischna in die Schrift hinein, wodurch verkehrte Auslegungen entstanden, oder halfen sich, wenn

[1]) N. S. V, 13.

diese Deutung nicht möglich war, mit dem Machtspruche, daß ihre Ansicht Tradition sei."

Hier spricht der Jünger der Aufklärung, aber ein fruchtbares Plus ist bereits hinzugekommen: die historische Kritik zeigt sich in ihren Anfängen. Geiger ahnt, daß nicht freie Willkür, sondern historische Mächte an der Kodifizierung der Halacha mitgewirkt haben. Er nennt als solche „politische Verwirrungen und Entstehung des Christentums". Aber noch fehlt ihm die Reife, die Konsequenz aus dieser Erkenntnis zu ziehen. Soviel ist indessen erreicht, daß das Studium der rabbinischen Literatur sein Interesse fesselt, wenn er auch von der jüdischen Theologie für immer Abschied genommen zu haben glaubt. Da tritt unerwartet ein neuer Wendepunkt seines Lebens ein.

Infolge der ungenügenden Vertretung seiner Studien in Heidelberg entschließt er sich, diesen Ort zu verlassen und in Bonn bei Freytag seine Studien fortzusetzen.

In der Zwischenzeit besuchte er die Seinigen in Frankfurt. Dort wurde er durch den „frischen Eifer" eines Freundes und durch das Interesse der Frankfurter Judenschaft an der Sache der Religion „neu angeregt für das Wohl und die Aufklärung der Juden zu wirken".

In Bonn begann ein neues Leben für ihn und er, „der fast Greis war, wurde wieder nach und nach ein munterer Jüngling[1])." Ein Greis war Geiger freilich nicht, aber ein eifriger Jünger der Wissenschaft war er, der in jungen Jahren über einen bedeutenden Schatz von Kenntnissen verfügte und kein anderes Streben kannte, als diesen Schatz zu mehren, und ihn in den Dienst der Aufklärung seiner Brüder zu stellen.

Das neue Leben, das für ihn begann, hatte er hauptsächlich gleichstrebenden, jungen Theologen, die ihm Genossen und Freunde wurden, zu verdanken. Jetzt erst wird er mit der Theologie befreundet und arbeitet nun systematisch an seiner wissenschaftlich-theologischen Ausbildung.

Einem dieser Freunde, der für seine Entwicklung von größter Bedeutung werden sollte, wenden wir unsere Aufmerksamkeit zu. Es ist Samson Raphael Hirsch, der spätere Antipode Geigers.

Über ihn heißt es im Tagebuch: „Hirsch war durch Bernays in Hamburg in eine eigentümliche Richtung gedrängt worden, hatte von ihm eine übermäßige Verehrung der Bibel und jene Afterphilologie in Erklärung derselben angenommen[2])." Schärfer könnte der Gegensatz zwischen den beiden jungen Theologen kaum gezeichnet werden. Geiger, der Schüler seines älteren Bruders Salomon, der ihm frühzeitig das grammatische Verständnis der hebräischen Sprache und der Bibel erschloß, und ihn den ebenen Gang gesunder Auffassung auch im Talmud leitete; Geiger, der mit Ehrfurcht auf Wolf Heidenheim blickte, „den sattelfesten Massoreten" und gründlichen Kenner der Grammatik, wie sie von Ibn Esra und Kimchi gelehrt wurde, ist im Begriffe einen Freundschaftsbund

---

[1]) N. S. V, 18.
[2]) N. S. V, 18.

mit einem begeisterten Schüler des Chacham Bernays zu schließen, dem geist vollen Mystiker, dem die Buchstaben der Bibel Träger der abstrusesten phantastischen Gedanken sind. Trotz dieser Gegensätze übt Hirsch eine gewaltige Anziehungskraft auf Geiger aus. Es ist der sittliche Charakter dieses jungen Schwärmers, der Geiger fesselt, und die Achtung vor diesem läßt ihn die eigentümliche Philosophie und irregeleitete Philologie seines Freundes übersehen.

Geiger und Hirsch fanden Gefallen aneinander und die erste Frucht ihres innigen Zusammengehens war die Bildung eines Rednervereins. In diesem Verein hielt Hirsch die erste Rede. Bei der kritischen Besprechung dieser Rede ging es sehr heiß zu. Geiger berichtet: „Nachdem Hirsch die erste Rede gehalten hatte, rezensierte ich sie . . . und sagte meine Meinung sowohl über das Ganze, als über das Einzelne in homiletischer, philosophischer und sprachlicher Hinsicht. Wir hatten einen sehr langen Streit, in welchem ich seine außerordentliche Beredsamkeit, seinen Scharfsinn, sein klares und schnelles Erfassen kennen und bewundern lernte; aber dieser Streit brachte uns nicht näher, da zuweilen auch die religiöse Seite berührt wurde, wobei ich, obgleich ich mich hierüber nur immer vom Standpunkte der jüdischen Religion aussprach, seiner Auffassung nicht selten durch die meinige nahe treten mußte [1].“ —

Indes hatte dieser „lange Streit“ keine weiteren Folgen. Trotz des bewußten religiösen Gegensatzes möchte Geiger diesen Freund um keinen Preis missen. Das wird wohl auch von Hirschs Seite der Fall gewesen sein. Zeuge dessen ist, daß sie sich nun zu gemeinsamer Arbeit zusammentun. Das Objekt gemeinschaftlicher Studien bildet der talmudische Traktat Sebachim.

Geiger setzt indes seine Studien fort. Seine Wißbegierde sucht auf den verschiedensten Gebieten Befriedigung: Geschichte, Philosophie, klassische Sprachen, hauptsächlich aber Orientalia nehmen ihn vollauf in Anspruch. Und bei alledem betreibt er, wie er es im Tagebuch vermerkt, das Studium des Talmud mit großem Eifer. Jetzt schon kommt ihm der Gedanke an eine jüdische Zeitschrift, „deren Plan und Tendenz ihm klar vor Augen stehen“. In seinen Mußestunden vertieft er sich in Lessing und Herder. Einen tiefen Eindruck macht auf ihn de Wettes „Theodor oder des Zweiflers Weihe“, weil es sein inneres Seelenleben aufwühlt. In dem Zweifler erkennt er sich selbst. Dies gibt ihm Anlaß zur Selbstprüfung und er kommt zu folgendem Resultat: „Glücklicherweise lernte ich früh genug die Vorzüglichkeit meines Berufs einsehen und gewahrte bald, daß jenes Nebenwesen der positiven Religion uns zum Mittel für Verbreitung sittlicher Wahrheiten und zur Erregung des Gefühls für Höheres und Edleres dienen könne. Freilich hat das Judentum solches Geschnörkel in Menge, aber der Prediger braucht seiner nicht zu erwähnen. Vielmehr bieten die reinen, erhabenen Lehren, die uns überall in der Bibel und den Prinzipien des Judentums begegnen, Stoff genug, und ihre Verbreitung, ihr Einpflanzen in die Gemüter sei einst die vorzügliche Sorge, der ich als Geistlicher mich unterziehe; wenn dann der Geist frei gebildet und das Gemüt von den einfachen Wahrheiten durchdrungen ist, wird das Gebäude

---

[1]) N. S. V, 7.

des Trugs und des Wahns von selbst einstürzen. Gott sei Dank, mein Gefühl gewinnt an Ergriffensein für das Edle und mein Eifer reinigt sich stets; ich verlange nicht mehr nach dem prunkvollen Auftreten als Reformator, nicht mehr nach dem glänzenden Ruhmesschimmer, nicht mehr danach, die morschen Wände der jüdischen Religion einzureißen, sondern danach, in stillem Kreise, dem mich der Herr bestimmt, die göttlichen Wahrheiten von einem Schöpfer und einem Lenker, von der Würde des Menschen, seiner Freiheit, seinen höheren Zwecken, von reiner, erhabener und uneigennütziger Tugend in die Herzen einzugraben [1])."

Wir können dieses Bekenntnis und diese Resignation auch heute nicht ohne Rührung lesen und wir glauben noch die zitternde Hand zu sehen, mit der Geiger sich seine Lebensbahn vorzeichnet. Aber noch etwas anderes lesen wir aus diesem Bekenntnis heraus, dies nämlich: daß ihn weder der Umgang mit Hirsch, der ihn allerdings nachsichtiger gegen das Bestehende machte, noch das eifrige Studium des Talmud in seiner jüdischen Theologie gefördert haben. Denn hier spricht der Rationalist, der sich die Lehren der Vernunftreligion voll und ganz angeeignet hat. Indes ein Stück vorwärts in seiner inneren Entwicklung ist er doch gekommen. Der Kritiker und Zweifler ist positiv geworden. Neben seinen wissenschaftlichen Bestrebungen, die ihn bis jetzt ganz ausgefüllt haben, erfüllen ihn jetzt auch lebhaftere religiöse Gefühle. In stiller Demut beugt er sich vor Gott, legt vertrauensvoll sein Geschick in Gottes Hände und stellt hohe ethische Anforderungen an sich selbst. Die moralische Verkommenheit der jüdischen Jugend schmerzt ihn aufs tiefste und er will mit seiner schwachen Kraft das seinige zu ihrer moralischen Hebung beitragen. „Es ist traurig", sagt er, „wie die jetzige Jugend gott- und sittenlos in bloßem Sinnenrausche dahinlebt und vorzüglich an solchen Orten, wo die Liebe zu den Wissenschaften nicht Wurzel faßt. Kein Religionsunterricht, keine guten Beispiele, bloß Verspottung alles Guten und vollkommene Ignoranz. Dürften wir nur von freudiger Hoffnung beseelt auf Israels jetzige und künftige Lehrer hinsehen, aber bei diesen findet sich bald strenges Halten am Buchstaben, bald der Gedanke an eine gute Versorgung, bald die bilderstürmerische Wut, die das Gemüt leer und den Verstand unaufgeklärt läßt."

Nun hält er Umschau in seiner eigenen Umgebung, aber auch hier ist nur Grund zur Klage. Sieben Genossen sind in Bonn vereint. Für jeden Genossen hat er ein charakteristisches Wort, aber keiner kann ihn ganz befriedigen. Und so kommt der Schmerzensruf über seine Lippen: „Wir entbehren begeisternder Muster und der Anlehnung an einen Meister und wenn ich mir schmeichle es besser zu machen, wie leicht kann dies ein eitler Wahn, eine leere Vorspiegelung meines Eigendünkels sein. Wenn doch einst ein jüdisches Seminar an einer Universität errichtet würde, wo Exegese, Homiletik und für jetzt noch Talmud und jüdische Geschichte in echt religiösem Geiste vorgetragen würden; es wäre die fruchtbarste und belehrendste Anstalt [2])!"

---

[1]) N. S. V, 26.
[2]) N. S. V, 27.

Die bisherige Darstellung hat ergeben, daß Geiger es auch in Bonn nicht zu einem System der jüdischen Theologie gebracht hat. Seine Seufzer und seine Wünsche reflektieren seine innere Unruhe und Unsicherheit. So sucht er denn selbständig sich seine Weltanschauung zu bilden, selbständig die Prinzipien des Judentums aus den jüdischen Quellen zu erforschen. Als Richtschnur für seine Forschungsmethode gilt ihm Herders Ausspruch: „Statt der auf Autorität, oder gar, wie Franklin erzählt, aus Höflichkeit angenommenen Meinungen soll Wissen aus Überzeugung, Vernunft durch eigene Prüfung bewährt und eine selbsterrungene Glückseligkeit unser Teil werden [1]."

Zum Rabbiner in Wiesbaden gewählt, bezeichnet er seinem Freunde Hirsch gegenüber seine Lebensaufgabe: „Nach dem Wahren wirken, nicht gewaltsam ausreißen, nicht gewaltsam erhalten, nicht gewaltsam aufbauen [2]." „Das lebendige Feuer der Jugend" hat ihn über die Schwierigkeit seiner Aufgabe hinweggetäuscht und er merkt es kaum, in welchen Widersprüchen er sich bewegt. Diese Unklarheit über sich selbst geht am deutlichsten aus seinen die Sturm- und Drangstimmung reflektierenden Briefen an Dernburg hervor. Diesem Freunde und Gesinnungsgenossen gegenüber hat er gar kein Geheimnis und wir können nicht ohne Wehmut den zuweilen erschütternden Herzensergüssen des jungen Wahrheitssuchers folgen. An einem Beispiel möge dieser innere Zwiespalt illustriert werden. — Im Jahre 1832 sind Rosenfelds „Stunden der Andacht für Israeliten" erschienen. Wer mochte freudiger als Geiger eine solche Erscheinung begrüßen. Endlich haben die gebildeten Juden ein Erbauungsbuch erhalten, das die unzeitgemäßen jüdisch-deutschen, für die Hausandacht bestimmten Gebetbücher verdrängen sollte. Aber welch eine Enttäuschung bei genauerer Kenntnis vom Inhalt des Buches! Nun vergleicht er die „Stunden der Andacht der Israeliten" mit den „vortrefflichen christlichen Stunden der Andacht" und kommt zu folgendem Resultat: „Sollen wirklich erbauliche Betrachtungen für Israeliten besonders geschrieben werden, so müssen sie auch in ihrer Anschauungs- und Ermahnungsweise, in der ihnen einwohnenden erbaulichen Kraft etwas speziell Jüdisches haben; es genügt hierzu nicht einmal eine kurze Anführung aus der Bibel oder auch vielleicht aus Talmud und Midrasch, sondern jüdisch-religiöse Ansicht muß darin leben und die Idee des Judentums muß ihren Geist denselben einhauchen, damit von ihr aus die echte Menschwerdung der Juden erzielt werde." — Gegen diese Forderung hätte selbst die strengste Orthodoxie keinen Einwand erheben können. Aber wenn Geiger fortfahrend in diesem Briefe den Versuch macht, diese „Idee des Judentums" sich selbst klar zu machen, so schwankt er hin und her und die „Idee des Judentums" zerfließt ihm unter der Hand. Bald ist ihm das Judentum als positive Religion zu abstrakt und der Rationalismus macht es noch abstrakter. Um diese abstrakte Religion dem gewöhnlichen Juden erbaulich zu machen, läßt er „auch gerne die gemütlichen Vorstellungen vom Verdienst der Väter z. B. in Seelenfeier-Predigten walten. Natürlich vernünftig und modi-

---

[1]) N. S. V, 31.
[2]) N. S. V, 78.

fiziert.“ „Ich selbst“, sagt er, „fühle in Predigten recht oft die erbauliche Kraft dieser Religion, aber ganz klar zum Begriffe bringen kann ich mir sie nicht.“

Geiger würde so nicht geschrieben haben, wenn ihm die universelle Prophetenreligion in ihrem ganzen Wesen klar vor Augen gestanden hätte. Aber noch sind ihm die Verkünder des ethischen Monotheismus, die Propheten Israels nicht persönlich nahe getreten.

Doch es dauert nicht lange und das Dunkel lichtet sich und er ist bereit, das im Geiste Geschaute in flammender Begeisterung seinen Zeitgenossen und künftigen Geschlechtern zu verkünden.

Im Jahre 1835 entschließt sich Geiger zu einer Tat, die epochemachend wird, nicht allein für seine eigene Entwicklung, sondern auch für die Entwicklung der religiösen Idee innerhalb des Judentums. Er wird Begründer der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie und die jüdische Reformbewegung erhält ihr erstes Organ.

Rapoport und Zunz, die Begründer der Wissenschaft des Judentums, haben Geiger den Weg zur geschichtlichen Erfassung desselben gezeigt. War aber jenen die Wissenschaft Selbstzweck, so sollte sie für Geiger, den Theologen, die Basis für Weiterentwicklung der jüdischen Religion werden.

Historische Kritik wird jetzt seine Parole und schon der erste Artikel seiner Zeitschrift ist diesem Gedanken gewidmet. — Es gilt „das Judentum unserer Zeit und die Bestrebungen in ihm“ zu erkennen. Die geschichtlichen Ursachen der traurigen Erscheinung, die das Judentum der Gegenwart bietet, sollen erforscht werden. Eine Parallele zwischen der Entwicklung des Christentums und der des Judentums wird darüber den besten Aufschluß geben. Das Christentum stand in all den Jahrhunderten im Mittelpunkt aller weltbewegenden Fragen. Kunst und Wissenschaft haben auf Form und Inhalt desselben stets den größten Einfluß ausgeübt und es konnte nie zu völliger Stagnation kommen. Wie ganz anders das Judentum! Durch seine traurige Geschichte mußte es gänzlich hinter der Zeit zurückbleiben. Infolgedessen ist der Geist aus seiner Lehre geschwunden und die Form verlor an Schönheit. Darum ist hier „die Kluft zwischen dem Bestehenden und dem, wie es sein soll, größer als anderswo.“ Es ist daher nur natürlich, wenn jetzt zwei streng geschiedene Parteien innerhalb des Judentums auftreten und um die Geltendmachung ihrer Ansichten miteinander ringen. Die eine spottet der Geschichte und aller Fortschritte der Zeit und will alles beim Alten lassen. Eine zweite, nicht minder extrem als die erste, will die Axt an die Wurzel legen „und ein dünnes, mageres Bäumchen, das nicht Wurzel schlägt, nicht Blüten trägt, nicht Früchte bringt, das kaum einige sparsame Blättchen hat, aber keinen Schatten zu gewähren vermag, soll eingesetzt werden. Und dieses wankende Rohr soll uns Ersatz sein für den kräftig wurzelnden Baum der Synagoge, der so lange kühlen Schatten gab und labende Frucht, der zu üppig wuchs und vielleicht schief, aber helfet ihm nur nach, so wird es schon besser gehen. Hat denn die Zeit, die auf Euch diese Macht übte, daß sie eure Gesinnungen so ganz von denen eurer Väter abweichend machte, nicht auch die andere Macht, daß sie das aus der Ver-

gangenheit in sie herüberreichende noch fest umrankt, so daß es nicht mutwillig zerstört werden kann? Dies wird aber selten bedacht[1]."

Dazu kommt noch ein neues Moment. Das Streben nach bürgerlicher Gleichstellung veranlaßt viele, dem Judentum den Rücken zu kehren. „Da fürchtet man sich ein Wörtchen zu sprechen, das dem oder jenem Christen mißfallen könnte, da möchte man gern aus jedem Herzen die Anhänglichkeit an irgend einen Gebrauch, der als gefährlich für dieses Ziel erscheint, herausreißen, da möchte man gern alles aufgeben, um nur einen Gewinn zu haben. Hierdurch und auch durch die Sucht aufgeklärt zu scheinen, ist in manchen Kreisen ein Christeln hervorgetreten, das, man weiß nicht, ob mehr lächerlich oder mehr traurig ist."

Entrüstet über einen solchen Mangel an Selbstbewußtsein ruft er seinen jüdischen Zeitgenossen zu: „Fürchtet euch nicht vor Hartmann und anderen, die in ihrer einseitigen Verkehrtheit, solange ihr nicht Christen seid, als abergläubisch euch schildern möchten; wenn die Synagoge in sich stark ist, und das ist sie, wenn sie in sich und von ihrem Kerne aus ihre Entwicklung erstrebt, wird sie auch würdig gegen außen stehen[2]."

Zu der herrschenden Verwirrung haben die Theologen nicht wenig beigetragen. Die einen durch ihr krampfhaftes Festhalten am Alten, die andern dadurch, „daß sie das Heft der fortschreitenden Ansichten Männern, die oft der Religion nicht gehörig kundig waren und sich in seichtem Geschwätze der Aufklärerei ergingen, in die Hände gaben".

Das ist eine Sprache, wie wir sie bis jetzt von Geiger zu hören nicht gewohnt waren. Sein Ideal ist nicht mehr „Aufklärung," sondern historische Erkenntnis des Judentums. Nur diese kann zum Ziele führen. Darum ruft er aus: „Wir bedürfen der Männer, die da nachweisen, wie allmählich das Judentum zu dem geworden, was es ist, die sich nicht scheuen gegen den befangenen Glauben mit Gründen darzutun, daß gar vieles nicht Überlieferung, nicht durch richtige Exegese Eruiertes ist, sondern in der Zeit Entstandenes, was auch die Zeit wieder aufzuheben vermag; wir bedürfen der Männer, die den Anmaßungen unwissender Reformer, wie böswilligem Spotte Andersglaubender entgegenzutreten wissen; und dazu nützt jenes Mundverzerren nicht, da gilt der glaubensbegeisterte Mut[3]."

Diese Äußerungen sind das folgerichtige Resultat der Vertiefung in die Geschichte des Judentums. Geigers innere Kraft wächst sichtlich und mit ihr das Gefühl der Verantwortlichkeit. Er tritt darum als Werber unter seinen Amtsgenossen auf, will die Erkenntnis, die ihm geworden, in erster Linie bei ihnen wecken. Er wendet sich an die Rabbinen, weil sie schon von Amts wegen berufene Pfleger der Wissenschaft sein sollen; dann nur als solche können sie dem seichten Geschwätz der Aufklärer entgegentreten. Dem Subjektivismus, dem Schöpfen aus dem eigenen Bewußtsein muß ein Ende gemacht werden.

---

[1]) W. Z. I, 8 f.
[2]) W. Z. I, 9 f.
[3]) Das. 11.

Der zweite Artikel zeigt, daß es Geiger mit dieser Forderung heiligster Ernst war. „Die wissenschaftliche Ausbildung des Judentums in den zwei ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends bis zum Auftreten des Maimonides“ folgt dem wissenschaftlichen Talmudstudium in den verschiedenen Ländern der jüdischen Diaspora. Aber größere Bedeutung hat die Bibelexegese, die sich weder von der talmudischen Ansicht binden, noch von philosophischen Vorurteilen blenden läßt. Er hat nicht Worte des Lobes genug für den gesunden exegetischen Sinn eines Samuel ben Meir. Souverän den Geschichtsstoff beherrschend, philosophisch geschult und grammatisch gebildet, behandelt er wie keiner vor ihm den Ethiker Bachja ben Josef, den Religionsphilosophen Juda ha-Levi, den Grammatiker und Exegeten Abraham Ibn Esra. Geschichtliches, objektives Erkennen steht ihm obenan. Schon jetzt beschäftigen ihn die Parteien im Judentum. Mit der Einteilung: Rationalismus, Supranaturalismus und Mystizismus glaubt er ihr Wesen kennzeichnen zu können. Daneben erkennt er das Prinzip des Fortschritts bei den Pharisäern und das des Stillstandes bei den Sadducäern. Man kann geradezu sagen, daß dieser Aufsatz die Keime in sich birgt, aus denen später die reifsten Früchte seiner Forschung hervorgegangen sind. Der Schluß lautet: „So war nun das talmudische Judentum zu einer sowohl inneren systematischen Durchführung als auch zu einer philosophischen Begründung vorbereitet und wurde der Meister geboren, der die letzte Hand daran zu legen vermochte, so war das Werk vollbracht. Und es wurde vollbracht; aber — im Geiste jener Zeit. Keine historisch sondernde Kritik vermochte noch die Teile zu trennen, aus denen das Judentum bestand; zu keiner gründlichen Kenntnis morgenländischen Geistes und morgenländischer Anschauung, die in Sprache und Darstellung sich zeigt, waren noch die Hülfsmittel vorhanden; die stets in der Geschichte und der Entwicklung hervortretende göttliche Offenbarung wurde noch nicht erkannt: und — siehe da, „Wind und Wolken, aber kein Regen!“ Die Philosophie blies überall durch und suchte alles zu stürzen; die dunklen dichten Wolken des hergebrachten positiven Gesetzes lasteten schwer auf dem Geiste des Forschers und er erblindete im Anblicke ihres trüben Widerscheines; aber der befruchtende Regen der Geschichte, welche die Massen zerteilt und überall Licht hinbringt, nicht den willkürlichen Annahmen unbegründeter Hypothesen vertrauend, und nicht auf den im Laufe der Zeit zusammengewürfelten Haufen sich stützend, er fehlte, und keine duftende Blume konnte den Spuren des Forschers entsprossen. Unsere Zeit erst hat erkannt, wie hier ein fester Boden gewonnen werden könne; sie hat es uns gelehrt, wie alles in seiner stetigen Entwicklung und im Gange mit der allgemeinen Ausbildung seine bestimmte Gestalt erhalten hat und erhalten muß. Ob diese Wahrheit auch dem Judentum Heil verkünden werde, dies bleibt den Bemühungen redlicher Forscher und dem Eifer redlicher Hüter im Weinberge des Herrn überlassen [1].“

An der Hand der Zeitschrift können wir Geigers Ringen nach einem festen Standpunkt, aber auch sein allmähliches Wachsen verfolgen. Er wird zusehends positiver, jüdischer und universeller.

[1]) W. Z. I, 325 f.

In seiner männlichen Zurückweisung der Angriffe des Judenfeindes Hartmann prüft er sein geistiges Inventar und die Waffen, die er demselben entlehnt, sind die eines gereiften Historikers. Seine Stellung zu Israels Propheten und zur jüdischen Tradition ist eine andere, eine tiefere geworden, ja jetzt erst wird ihm seine Stellung zur Tradition klar. Propheten und Psalmisten, das erkennt er jetzt, haben die Schranken der Nationalität durchbrochen: sie sind die berufenen religiösen Lehrer und Leiter der Menschheit. Sie waren es, die, als noch Tempel und Priestertum in voller Blüte stand, die Anbetung Gottes im Geiste lehrten. Und das Prinzip der jüdischen Tradition, „dem die ganze talmudische und rabbinische Literatur ihr Entstehen verdankt, ist nichts anderes als das Prinzip der beständigen Fortbildung und zeitgemäßen Entwicklung, als das Prinzip, nicht Sklaven des Buchstaben der Bibel zu sein, sondern nach ihrem Geiste und nach dem echten Glaubensbewußtsein, das die Synagoge durchdringt, fort und fort zu zeugen. Daher also erkennt das Judentum ganz wohl das Amt einer mündlichen Lehre an, die nach dem Geiste und nach der Zeit das geschriebene Wort, das bei beständiger Stagnation des Todes verbleichen müßte, stets neu mit dem eigentümlichsten Geiste zu beleben, zu restaurieren und regenerieren wisse. Mit dieser Annahme paart sich aber keineswegs das Schwören auf jedes Wort des Talmud und der Rabbinen, indem sie, wohl im Auftrage der mündlichen Lehre, aber dennoch oft nicht in ihrem Sinne, ergänzt, erweitert, eingeschränkt und modifiziert haben. Daher also die Unterscheidung, welche die jüdischen Schriftsteller beständig zwischen Tradition und Talmud machen, welchem letzteren die Vorzeit freilich auch mit der kleinlichsten Treue anhing, nicht etwa weil er vollständig Tradition ist, sondern weil, wie Maimonides . . sich ausdrückt, ganz Israel darin übereingekommen sei[1])."

Jetzt hat er endlich einen festen Boden unter seinen Füßen. Das Gesetz der Entwicklung, das sich auch in der jüdischen Religion offenbart, ist ihm aufgegangen. Es ist also nicht subjektive Willkür, wenn er mit frischem, lebendigen Geist das Judentum zu neuem Leben erwecken will, sondern es ist die schöpferische Kraft der Entwicklung, die Neues aus dem Alten schafft. Geiger gibt diesem Gedanken später folgende Prägung: „Die Tradition ist die Kraft der Entwicklung, welche im Judentum fortdauert als eine unsichtbar schöpferische, als ein gewisses Etwas, das niemals seine volle Ausprägung erhält, aber immer wirkt und schafft. Die den Körper belebende Seele ist innerhalb des Judentums die Tradition, sie ist die ebenbürtige Tochter der Offenbarung. Sie schwand nie und wird nicht schwinden innerhalb des Judentums, sie ist der Quell, der die Zeiten befruchtet und bei jeder Berührung mit der Außenwelt je nach dem Bedürfnisse auch neu gestalten muß." So ist „der Begriff der Tradition in den der historischen Entwicklung aufgelöst[2])".

Diese Erkenntnis hat befreiend auf ihn gewirkt. Sie war aber auch, und das muß ganz besonders hervorgehoben werden, von höchster Bedeutung für die historische Erfassung und Begründung des Reformgedankens überhaupt.

---

[1]) W. Z. I, 349.

[2]) ZDMG. 16, 715. Vergl. oben S. 216.

Mit Recht sagt daher der kongeniale Kampfgenosse Geigers, bezugnehmend auf die oben angeführte Stelle: „Das erste Verdienst, die talmudische, rabbinische Tradition aus der Stellung eines Gegners in die eines Bundesgenossen der Reform gebracht zu haben, gebührt vor allem Geiger, die sie zuerst ins Licht stellte [1]."

* * *

Während Geiger das Reformprinzip des Judentums sucht, arbeitet sein Antagonist, S. R. Hirsch, Rabbiner in Oldenburg, an dem System des orthodoxen Judentums. Die Frucht seines Fleißes sind „אגרות צפון. Neunzehn Briefe über Judentum . . . herausgegeben von Ben Usiel, Altona 1836." Diese Schrift ist die glaubensinnigste, die das deutsche Judentum aufzuweisen hat. Sie hat auch auf Geiger den tiefsten Eindruck gemacht. Ja, er steht nicht an, mit ihr ein neues Stadium in der Entwicklungsgeschichte des Judentums beginnen zu lassen.

Unter dem Eindruck der ersten Lektüre, gleichsam um den inneren Sturm, den sie hervorgerufen zu bändigen, schreibt er seinen von heiliger Begeisterung und freudigster Hoffnung erfüllten Aufsatz: „Neues Stadium des Kampfes in dem Judentum unserer Zeit". — Es ist mit Bezug auf Hirschs Schrift, wenn Geiger sagt: „Ein Anderes war die Weheklage über die Reform, ein Anderes wird sie. Sie war der dumpfe Schmerz der Gewohnheit und Gemächlichkeit, das „Wolle mich nicht berühren!" der Starrheit, sie war das Ächzen des Nachtvogels, der dem Tage entflieht, dem freudig alle Brudergeschöpfe zujauchzen, der Brand der Wunde, wenn Lebensluft sie anhaucht, abgesehen von niedrigen selbstsüchtigen Trieben, welche sich einmischten, aber abgesehen auch von der kindlichen Anhänglichkeit an lange Gepflegtes und Liebgewonnenes, die nur stille trauert. Und so war sie denn auch feind jedem Aufschwunge, feind jeder Erkenntnis, feind jedem geistigen Leben, jeder Anregung und Erhebung des Gefühls, jeder gerechten Anmutung nach Überzeugung zu streben, nach Beseligung in sich zu ringen, sich nicht zu begnügen mit Unbegriffenem, sich Bewußtsein zu verschaffen. Aber so ist, so bleibt es nicht. Gibt auch nicht alles, was „reine Leuchte [2]" sich nennt, reines Licht, ist selbst das reine Licht [3]), das Ringen nach Ideen, nach einer heiligen Lebenswahrheit, durch das Prisma der Gewohnheit, des unkritischen Zusammennehmens aller Quellen, woher sie kommen mögen, gebrochen, nicht ungetrübt: so ist das Streben ein wahres ein hohes, das Wärme schafft und Frucht bringt, das Keime lockt und sie entwickelt. Der Kampf — nicht mehr ein unredlicher, nicht Verketzerung, nicht Verkennung jedes andern Wollens, nicht zur Verfolgung anrufend [4]!"

Also herrliche Zeichen der neuen Zeit! Eine gesunde Orthodoxie entsteht dem Judentum, eine Orthodoxie, die tolerant ist, die nicht verketzert und nicht verfolgt, und die auch dem freisinnigen Gegner die Existenzberechtigung ein-

---

[1]) S. Holdheim: Geschichte der Entstehung und Entwicklung der jüdischen Reformgemeinde in Berlin 1857 S. 114 Anm. unter Berufung auf W. Z. I, 349.

[2]) Anspielung auf eine so benannte orthodoxe Schrift von Löwenstein, W. Z. II, 548.

[3]) Gemeint sind die neunzehn Briefe.

[4]) W. Z. II, 211 f.

räumt. — Das glaubt Geiger aus Hirschs Dithyramben herauslesen zu können. Und in diesem Geiste wendet er sich nun an seinen lieben Gegner.

Hirsch eröffnet seine Schrift mit einer Anklage gegen das bestehende Judentum, die der aufgeklärte Benjamin an den orthodoxen Naphtali richtet. Ersterer findet sich in den gegenwärtigen religiösen Wirren nicht zurecht. Das Judentum mit seinen für andere Zeiten berechneten Gesetzen, Bräuchen und Einrichtungen ist ihm auf Schritt und Tritt im Wege. — Auch Geiger wählt in seiner Erwiderung die Briefform und teilt das Fragment eines Briefes, des erschütternden Herzensergusses eines modernen Juden, mit.

Dieser Brief ist ein psychologisches Meisterstück. Im Gegensatz zu dem aufgeklärten Benjamin, der für das alte Judentum gar kein Verständnis und für dasselbe nur Anklagen hat, ist der Moderne, den Geiger sprechen läßt, tief betrübt über den Verfall desselben. Mit heißer Liebesglut liebt er Israels Religion, wie sie sich in der Vergangenheit in Israels Mitte offenbart hat. Er hat das tiefste Verständnis für den sittigenden Einfluß, den sie auf alt und jung ausgeübt hat, für den Segen, den sie gestiftet, für den Trost, den sie gespendet hat in Leben und Sterben. Aber das ist nun leider dahin, für immer dahin! „Leugnen wir es nicht: die Zeit, in welcher das Judentum in seiner herkömmlichen Gestalt ungeteilt unser Herz inne hatte, ist dahin, unwiederbringlich dahin. Was nützt das Heimlichtun? Es wird uns zum Überdruß gesagt: unsere Vernunft kann sich nicht mehr begnügen mit dem toten Tun und sich nicht immer zufrieden stellen mit dessen Gründen; unser Herz geht leer und unbefriedigt bei ihm aus. Es ist in eine bedenkliche Stellung getreten zu dem Leben und seinen Ansichten, und mit diesem einen Kampf zu beginnen, wäre schon ein Wagnis. Was vermag auch das Auffrischen und Umhüllen? Ein leicht erborgter Glanz, ein zartgewobener Schleier, der leicht, nur zu leicht abgeweht wird, ideelle Hineintragungen, welche eine kurze Zeit den Gemütlichen, teilweise Verschönerungsversuche, die den Schaulustigen, den nach Neuem Gierigen anziehen, aber auch bald wieder ihren Stempel des Gemütlichen, ihren Reiz der Neuheit verlieren. Es ist eine Mumie geworden im Leben, der nicht Geist eingehaucht werden kann; aber die Mumie war doch einst ein Lebendiges? Ja, das Leben, das ihr einst innewohnte, in voller Frische, ist es eben, was uns den Anteil an ihr verleiht. Denn allerdings, es klingt als eine schöne Sage in unser Ohr, wie in einer Zeit, die verschwunden, ein inniges Weben in ihrer Brust wohnte, ein kräftiger Geist sie durchdrang. Es ist eine schöne Sage, die uns noch freundlich und — schmerzlich berührt [1])." In dem Briefe erklingt die Klage des Kindes an der Bahre der Mutter. Doch bei der Totenklage darf es nicht bleiben. In dumpfer Trauer brüten wäre Versündigung gegen den Toten. Der Lebende hat Pflichten. Darum auf zur neuen, menschheitsbeglückenden Arbeit! Wir sind Kinder der Gegenwart und ihre Aufgabe gilt's zu erkennen. „Söhne dieser Zeit wollen wir sein, sollen wir sein, als Söhne dieser Zeit nach der Durchdringung der Idee des Judentums streben, die sich niemals begnügte mit einem vom Leben unabhängigen Glauben, mit einem von Überzeugungen

---

[1]) W. Z. II, 214 f.

nicht geleiteten Tun. Söhne solcher Zeit treten uns auch in Israel als Juden kräftig in beharrlichem Ringen entgegen. Sie sprechen kein kaltes Wort aus, sie legen kein von der ganzen Persönlichkeit getrenntes Denkresultat nieder; ihre ganze Kraft, den ganzen Gehalt ihrer Persönlichkeit, den Geist mit der Glut des Herzens, das Herz mit der Schärfe des Geistes bringen sie dar auf dem Altar der Wissenschaft, die ihnen ist Wissenschaft fürs Leben."

Obwohl Geiger den Hirschschen Standpunkt zurückweist, ist er dennoch froh, daß eine durchgeistigte Orthodoxie ihm entgegentritt. Denn auch von ihr erwartet er reichen Segen für das Judentum. Wohl stellt sie der Entwicklung desselben große Hindernisse in den Weg, weil sie jeder Veränderung abhold ist und auch die äußere Ausprägung der jüdischen Religion in allen ihren Formen „als voll verbindlich für alle Zeit und auch für die unsere hält", aber sie „verwirft dennoch aufs Bestimmteste den rein an der Form haltenden Glauben und ringt hinan durch sie, wenn auch sie starr festhaltend, zur Idee, zum Geiste".

So heißt er denn alle willkommen, Orthodoxe und Reformer, alle, die es mit dem Judentum ehrlich meinen und mit dem gegenwärtigen Stande unzufrieden sind. Alle mögen sie teilnehmen an dem Kampfe für Israels Ehre und Lehre. „Gleich ist der Boden, auf dem nun Alle stehen, hoch ist das Ziel, nach dem alle ringen; die Kampfbahn ist geöffnet, die Kämpfer mögen vortreten!"

Die Wirkung der neunzehn Briefe hält indes an und läßt Geiger keine Ruhe. Hat er in dem eben angeführten Aufsatze keinen Namen genannt, gleichsam als ob alles Persönliche im Anblick einer solchen echten Begeisterung nebensächlich wäre, so wendet er sich jetzt direkt an den Verfasser, indem er seine Schrift einer Besprechung in der Zeitschrift unterzieht, aber einer Besprechung ganz ungewöhnlicher Art. Man merkt es Geiger an, daß er sich noch immer im Banne dieser auf ihn mächtig einwirkenden Persönlichkeit befindet. Die Verehrung für den Jugendfreund kämpft mit der Antipathie gegen dessen Methode. Man muß an den jugendlichen Geiger in Bonn denken. In seiner Brust hat es gestürmt, denn sie war von Widersprüchen erfüllt. Sein Blick auf die theologischen Kameraden hat ihn fast mit Widerwillen gegen den theologischen Beruf erfüllt. Er sehnt sich förmlich nach würdigen Kampfgenossen, die zielbewußt ihre Kräfte dem tief gesunkenen Judentum widmen. Und in seiner Herzensnot findet er Hirsch, einen begeisterten Jünger der Wissenschaft, jung an Jahren, aber doch schon ausgeprägter Charakter, dem De Wette weder Krücke noch Stütze zu sein braucht. In seiner frühesten Jugend schon hat Hirsch sich der Leitung des von allen bewunderten Chacham Bernays anvertraut. Fragen und Zweifel, die den jungen Geiger gequält, konnten bei ihm kaum aufkommen. Ihm stand eine Autorität zur Seite, an die er glaubte, an die er sich anlehnte, aus deren Mund er Weisheit hörte. Und dieser Mann wußte Bescheid in allen Wissenschaften, in Philosophie und Kabbala. Das war die Luft, in der er lebte. Seine Methode, die Bibel symbolisch zu erklären, gab ihm den Schlüssel zu allen Geheimnissen, sie half ihm alle Zweifel beseitigen. Als begabter und begeisterter Schüler dieses Meisters ist Hirsch nach Bonn gekommen. Ist es verwunderlich, daß diese Sicherheit Geiger imponiert, daß er sich glücklich fühlt, endlich einen Theologen gefunden zu haben, der etwas

will und genau weiß, was er will. Geiger hat an Hirsch gefunden, was er an sich so schmerzlich vermißt hat. Das Gefühl des Alleinseins, das auf suchende Naturen erdrückend wirkt, war für Geiger unerträglich. Und so war er glücklich einen Freund gefunden zu haben, der einen sicheren Schatz in seinem Herzen barg. Gewiß hat es an Reibungen nicht gefehlt. Der gutgeschulte Philologe Geiger konnte nimmer ein überzeugter Anhänger Bernaysscher Exegese werden. Und doch hatte es ihm Hirsch angetan. Eine tiefe persönliche Frömmigkeit, frei von jeder Intoleranz, das war das neue, das Geiger bis jetzt nicht gesehen. So ist Hirsch für Geiger geradezu ein Ideal geworden.

Geiger sammelt sich sichtbar zu dem schweren Werke der Kritik. Er verbeugt sich vor seinem innig verehrten Gegner, dessen seelenvolle Ergüsse wie befruchtender Regen in sein Herz eindrangen. In dieser Schrift, sagt er, offenbart sich eine „erhabene, kräftige Persönlichkeit". „Wir erkannten in allem sogleich einen hochgeachteten, lieben Freund, der seit der ersten Zeit, da unser Blick sein Inneres traf, unsere ganze Verehrung und Freundschaft gewonnen und dieselbe stets erhalten wird. — Wer möchte wohl da noch finster blicken, wenn mich ein Schmerz durchzuckte über die Verschiedenheit der Richtungen, die nicht bloß die allgemeinen Verhältnisse zerreißt, sondern auch innig persönliche Berührungen — auch von dem Manne, der in so edlen Bestrebungen lebt, vom verehrten Freunde entfernt? Wer wird es mir verargen, wenn ich diesen Schmerz hier ausspreche, bevor ich ihn als überwunden zeige [1])?"

Diese Worte gewähren einen tiefen Einblick in das reiche Gemüt Geigers, sie zeigen uns aber auch, welche Opfer dieser Wahrheitsmann seiner Überzeugung zu bringen imstande war.

Drei ausführliche Besprechungen widmet Geiger dieser Schrift. Wir wollen einzelnes aus denselben hervorheben.

Von großer Wichtigkeit ist die Besprechung des „Systems".

Um die Erscheinung Israels im Zusammenhange mit allen Welterscheinungen zu begreifen, muß man über den Zweck der Welt, der Menschheit, insbesondere über den Weg, welchen sie zur Erreichung ihres Zieles zu durchlaufen hat, also die Geschichte, klar werden, damit wir dann Israel als eine der bewegenden Kräfte dieses geschichtlichen Werdens zu würdigen wissen. Auf dieselbe Weise führt uns die „Thauróh". Wir übergehen die homiletische, aber herrlich gefaßte Erklärung der ersten Blätter der Genesis, um zur Aufgabe zu kommen, die Israel geworden und um die Art kennen zu lernen, in der es seine Aufgabe erfüllen soll. Gott ist der Erzieher des Menschengeschlechts. „Das Ziel dieser Erziehung sollte gesichert und gefördert werden durch eigentümliche Veranstaltung. In die Reihe der Völker sollte ein Volk eingeführt werden, das durch Geschick und Leben den alleinigen Gott als des Lebens einziges Ziel darstellt." Dieser Wille mußte ihm offenbart, an die Erfüllung desselben sein Wohl und Wehe geknüpft werden und gesondert mußte es bleiben von den andern Völkern, um nicht in ihrer „Besitz- und Genußvergötterei" gleichfalls unterzugehen, „bis einst durch Erfahrung und durch dieses Beispiel belehrt, die Allmenschheit

[1]) W. Z. II, 351. 518 III, 74.

einig sich zu Gott wende". „Wenn das Ideal und die Aufgabe unserer wartet: wollen wir noch, mein Benjamin, trauern über unser Geschick?"

Wie aber kommt es, daß das Israel der Gegenwart fast versteinert ist, daß eine unüberbrückbare Kluft gähnt zwischen der „Berufsidee" und der Verwirklichung derselben? Scheint doch von der ganzen Herrlichkeit nichts geblieben zu sein, als „Beten und beschauend Leben" und dazu begriffswidrige Forderungen und geistlose Übungen? —

Dieser Schein ist indessen bloß dem Mißverständnisse zuzuschreiben, dem durch Jahrhunderte langen Druck verursachten Schwinden des Geistes, während bloß das Äußere, die versteinerte Mumie gerettet wurde, einem Mißbrauche mit der Kabbala, welcher die Übungen, zur Erziehung des Geistes und Erzeugung des Lebens bestimmt, zum Amulettenwesen erniedrigte. Diese Verkennung darf uns nicht die Lehre selbst sein; sie müssen wir aus den Quellen erkennen und diese können keine andere sein als „Thnach, Schas und Midrasch" und aus ihnen ergeben sich die Lehren über Gott, Welt, Mensch und Israel.

Der Inhalt der verpflichtenden „Thauróh" wird in folgenden Abteilungen entwickelt: 1. „Thauraúß", geschichtlich offenbarte Ideen über Gott, Welt, Mensch- und Jissroeíltum; 2. „Mischpotím", Aussprüche der Gerechtigkeit gegen gleichgeordnete Wesen; 3. „Chuckím", Aussprüche der Gerechtigkeit gegen untergeordnete Wesen; 4. „Mizwaúß", Gebote der Liebe gegen alle Wesen; 5. „Eïdaúß", Denkmale für Mensch- und Jissroeíltum begründende Wahrheiten durch Darstellungen in Wort- und Tatsymbol für den Einzelnen, für Jissroeíl und über Jissroeíl hinaus; 6. „Awaudóh", Erhebung und Weihe des inneren Lebens für die Berufserfüllung im äußeren Leben durch Urteilsläuterung in Symbolbehandlung und Wort.

Diese sechs Rubriken, in die Hirsch das System der jüdischen Religion einordnet, werden mit Belegen aus der Schrift und Tradition näher begründet und erläutert. Das geistige Band, das alle die Teile zusammenhält, bildet des Verfassers Symbolik.

Wir heben einzelnes hervor: Die Lehren über Gerechtigkeit und Liebe, welche die vier ersten Abteilungen einschärfen, genügen durchaus nicht: „dein Beruf als Jissroeíl ist nicht erfüllt durch bloßen Aufbau deines Lebens auf jene Grundwahrheiten, für jenes und dieses sollst du jene Grundideen und ihre Folgen wiederholt in Wort und Tatsymbol in die Seele prägen und dadurch dir und anderen sie festhalten. Dies Inbegriff der Eidaúß." Zu diesem Zweck erhielt Israel sein Zeremonialgesetz. Und Hirsch versteht es meisterhaft, alle Zeichen und Handlungen zu deuten. So soll z. B. das Zählen der Tage zwischen Passah und Wochenfest bedeuten: „Anerkennung, daß Körper nur durch Geist, Freiheit nur durch Gesetz Wert erhalte." Das Gebot ungesäuerte Brote am Passah zu essen und das Verbot die Spannader zu genießen, bedeuten „Anerkennung des Jaakauwstandes im Jissroeílberuf, d. h. der Armut an selbsteigener äußerer Macht und Selbständigkeit, um fähig zu sein des geistigen, Gott offenbarenden Jissroeílberufs". Der Palmenstrauß und das Hüttenfest sollen bedeuten: „Nichtvergötterung und Nichtverachtung und weise Benutzung des Besitzes" usw.

Ohne zu ahnen, daß dies alles moderner Midrasch ist, sagt er allen Ernstes: „Jedes einzelne spezielle Tun und Lassen im Gesetzteil Eidaúß: Schrift, Wort, Rede; Erinnerung für die Seele oder lebendig ausgedrückte Gesinnung durch bedeutungsvolle Tatsprache; bis hinab zum nimmer genug belächelten Nichtgenuß des am Jaúmtaúw und Schabbóß geborenen Ei's — Symbolausdruck."

Hirsch geht noch weiter. In seiner Auslegung der minutiösen rabbinischen Sabbatvorschriften kommt folgender Passus vor: „Sehen sie nicht, wie auch die leiseste, müheloseste Produktion am Schabbóß Wegleugnung Gottes ist als Herren und Schöpfers der Welt, Sichselbsteinsetzen ist auf Gottes Thron, — Wegleugnung, Verkennung des ganzen Mensch-Jissroéilberufs?" — —

Geiger weist zunächst darauf hin, daß der Verfasser sich seine Aufgabe viel zu leicht gemacht hat. Einem Zweifler gegenüber wäre es in erster Linie Pflicht gewesen über die Urkunden, die dem System zugrunde liegen, ein Wort zu sagen, die ewige Wahrheit in denselben und ihre Giltigkeit für alle Zeiten nachzuweisen. Hirsch wird doch nicht seinen apodiktisch ausgesprochenen Satz: „die Thauróh sei Faktum wie Himmel und Erde" ernstlich für einen historischen Beweis gehalten haben; denn in dieser Art gilt der gleiche Beweis für alle Urkunden jeder Religion. Gilt diese Schwierigkeit schon den biblischen Urkunden gegenüber, um wieviel mehr noch muß sie dem Talmud gegenüber gelten, den der Verfasser nicht einmal als „Faktum" hinstellt, aber doch ganz unbefangen mit in den Kreis zieht, aus welchem heraus wir auch keinen Schritt weichen dürfen. Er scheint „die einzelnen Gesetzesbestimmungen in demselben mit allen sich hierauf beziehenden Diskussionen als unmittelbare, über das einzelne sich erstreckende Folgerungen aus dem Begriffe, wie er aus den Vorschriften der Bibel sich ergibt, zu betrachten, und es steht ihm daher natürlich, da Begriff und Bedeutung der biblischen Vorschriften ja Hauptsache ist, selbst die Frage über das an den Festtagen gelegte Ei dem höchsten Gebote gleich." Und dies alles soll ein Zweifler auf Treu und Glauben hinnehmen!

„Die Thauróh ist Faktum wie Himmel und Erde!"

Hirsch hat dies Bild, sagt Geiger, gebraucht, um uns darüber zu belehren, daß wir um Inhalt und Grundsätze der Bibel zu erfassen, voraussetzungslos an sie herantreten sollen. Wie die Natur als Ganzes vor unserem Forscherblick steht, so auch die Bibel. Wie wir aus der Natur Gesetze abstrahieren, so auch aus der Bibel. Aber, wie konnte es dem Verfasser in den Sinn kommen, so Ungleichartiges zusammenzustellen! Die Natur „ein Werk, das erhaben und undurchdringlich vor uns steht, dem wir keinen Anfang und kein Ende denken können, das über allen unseren Kräften hinaus liegt, und ein Werk, das einzig und allein gerade für uns da, und an uns gerichtet ist, das in die Zeitlichkeit eingegangen, dem wir sein Alter nachzählen können, das, namentlich der Talmud — denn bei unserm Verfasser fließt alles ineinander —, nicht bloß durch das Medium von Menschen, sondern auch sogleich von vornherein hindurchgegangen durch Menschengeister, zu uns gelangt ist! Und dennoch sollen wir sorgsam eine jede geschichtliche Frage ablehnen, und bloß ein abgeschlossenes Faktum vor uns sehen? Möchte doch der Verfasser den Sinn des Faktums recht genau erfassen, in ihm nicht bloß das Seiende, sondern auch das Gewordene erkennen!"

So dringt Geiger unerbittlich darauf, das Judentum geschichtlich zu erfassen. Nur wer seine Vergangenheit kennt und das Gesetz der Entwicklung anerkennt, nur der kann aus dem Gewordenen die Norm für die Gegenwart feststellen. Das hätte Hirsch schon von seinem Lehrer Bernays lernen können. Ist dieser für Geiger keine Autorität, so ist er es um so mehr für Hirsch. Sagt doch Hirsch-Naftali zu seinem Freunde Benjamin: „Ich habe den Weg zum Aufbau des Judentums als Wissenschaft in meinem Innern fast allein gemacht. Nur die kleinere, leichtere und lichtigere Hälfte geleitete mich ein teurer Freund als Genosse und nur ein Stern schwebte mir anfangs leitend vor [1]." An diese Stelle aus den neunzehn Briefen anknüpfend, sagt Geiger: „Möchte sich doch Naphtali nach dem „Stern", welcher ihm vorschwebte, umsehen; wir glauben denselben zu erkennen, und so wenig uns dessen Licht je leitete, so sehr freuten wir uns doch immer, daß seine in den „Bibelschen Orient" eingesenkten Strahlen den Weg der Geschichte zu erhellen suchten. Geiger zitiert nun einen Passus aus Bernays „Bibelschem Orient [2])", der schon wegen seiner realistischen Form von größtem Interesse ist. — „Und so arbeitete nun", heißt es da, „die ecclesia magna das Seil der Liebe, woran der Herr sein Volk aus Ägypten nach Kanaan hinleitete, zu einem knotigen Stricke umzuflechten, der es an den kanaanitischen Boden isoliert, fest und unlösbar knüpfen sollte. Ja, wessen Geist war der nun so eingehauchte, war es des, der über den Cherubim thronte? Nein, Menschengeist war es, die Reflexion." — Diesen Wink seines Lehrers hätte Hirsch nützen sollen. Den knotigen Strick der ecclesia magna hätte er wieder zum Seile der Liebe umflechten sollen. Statt dessen ist dieser Strick unter seiner Hand noch knotiger geworden; denn er hat „Menschengeist" zum „Gottesgeist" erhoben und menschliche Reflexion zum Naturgesetz gemacht. Und dies alles, weil ihm jedwedes Verständnis für historische Kritik abgeht. — Und nun gar seine sprachliche Behandlung der Bibel, sein etymologisches Spiel, seine allegorische Exegese — diese spotten aller Kritik!

Nun kommt endlich das System, der Lehrinhalt des Judentums in Hirschscher Fassung heran. Diese phantastische Vergeistigung des Geistlosen, dieser Versuch der Wiederbelebung des Erstarrten bringt Geiger in Harnisch. Er hat lange an sich gehalten, aber nun bricht er in die Worte aus: „Sollte wirklich der Verfasser so ganz in seine Ansicht hineinverlebt sein, daß er das wahrhaft Komische nicht gefühlt hat in dem Ausspruche, daß wer den Sabbat entweiht, d. h. also . . . wer etwa zwei Buchstaben an ihm schreibt oder ein Licht berührt und dergl., der spreche hiermit aus, es gebe keinen Gott, der werde zum Leugner an Gott und Menschenberuf! Um Himmels willen, welche Verirrung! Vor solchem Geiste der Verkehrtheit und des Schwindels [3]) möge der Herr Israel bewahren!"

Nun ist das Band der Jugendfreundschaft für immer zerrissen! Geiger hat mit der Neuorthodoxie abgerechnet. Und wenn er noch zweier Hirschscher

[1]) Neunzehn Briefe 106.
[2]) Heft 2, 4.
[3]) Jes. 19, 14.

Schriften, der Nachzügler der „neunzehn Briefe“ Erwähnung tut und der einen eine ausführliche Kritik widmet, so ist es der Reformer in ihm, der mit dei Orthodoxie Abrechnung hält.

Hirsch hat Wort gehalten und ließ auf die „neunzehn Briefe“ noch zwei Schriften folgen: 1. חורב, Versuche über Jissroëls Pflichten in der Zerstreuung, zunächst für Jissroëls denkende Jünglinge und Jungfrauen usw. Altona 1837.

2. נפתולי נפתלי. Erste Mitteilungen aus Naphtalis Briefwechsel, herausgegeben von Ben Usiel. Altona 1838.

Hirsch hat in der zweiten Schrift „die fast unausbleibliche Metamorphose aus dem Phantasten in den Fanatiker durchgemacht“. Geiger ist entsetzt über den Ton dieser Schrift und ohne Kritik zu üben, scheidet er, ebenfalls mit harten Worten, für immer von dem Schriftsteller Hirsch.

Um so ausführlicher ist die Besprechung der ersten Schrift. Sie soll ja nach des Verfassers Intention ein Leitfaden der jüdischen Religion für die „denkende“ Jugend sein. Sehen wir nun zu, was er dieser bietet.

In dem Kapitel über Trauerbräuche sagt Hirsch wörtlich: „Wer sichs zur Lebensgewöhnung gemacht hat Verbote Haschëms zu übertreten und Pflichten unerfüllt zu lassen — geschweige wer sich förmlich losgesagt hat von Gemeinschaft mit Jissroël — über dessen Tod wird nicht getrauert. Auch wer, ohne förmliches Lossagen, sich doch im Leben nicht zur Jissroëlgemeine gehalten in Thauróherfüllung, Festtagfeier, Besuch der Gottes- und Lehrhäuser, wird nicht betrauert, denn sein Tod macht keine Lücke [1].“

Geiger fügt dem hinzu: „Wahrlich eine traurige Verhärtung des Herzens gegen die Anerkennung eines jeden Verdienstes, das nicht in einem Leben nach dem Schulchan aruch besteht, gegen ein jedes natürliche verwandtschaftliche Gefühl, das über den Tod des Engverbundenen trauern wird, wenn es sich auch durch sein Leben mannigfach verletzt gefühlt haben mag. R. Gerschom „die Leuchte des Exils“ trauerte bei dem Tode seines Christ gewordenen Sohnes; hätte Hirsch damals gelebt, er hätte ihm sicher seine weichherzige Sentimentalität verwiesen.“ Das krampfhafte Festhalten am Alten hat dann noch die traurige Folge, daß Hirsch die untergeordnetsten Dinge mit einer ihnen nicht zukommenden Ausführlichkeit behandelt. Kritiklos werden Sagen als Geschichte behandelt, medizinische Vorschriften des Talmud ernstlich berücksichtigt, Dinge kabbalistischen Ursprungs aufgenommen.

Auch in dieser Schrift kommen reichlich „Schrifterklärungen“ vor, aber ganz unmöglicher Art. Wie der Lehm in der Hand des Töpfers, so ist das Bibelwort unter Hirschs Gewalt. „Ist Hirsch“, sagt Geiger, „mit seinem Stabilitätsprinzip weit über den Schulchan aruch hinausgegangen, so gehen seine Versdeutungen gleichfalls weit über das Verfahren des Talmud hinaus, da der Talmud, wenn er derartige Versdeutungen gibt, in denselben bloß Anlehnung für seine anderweitig festgestellten Bestimmungen sieht oder noch in freier agadischer Weise den Schriftsinn erweiternd, den neuen Verhältnissen und An-

[1]) Chaurew § 316.

schauungen anschmiegt, während Hirsch geradezu, ohne die eigentlichen Worte des Textes hinzusetzen, seine verdrehende Übersetzung als das Schriftwort gibt."

Die schärfsten Pfeile schleudert Geiger gegen Hirschs Begründung der Gesetze. Man lese nur bei Hirsch nach, was er über die Bedeutung der vier Pflanzengattungen, oder gar über die Symbolisierung der Schaufäden sagt, und man wird es Geiger sicher nicht verdenken, wenn er die Geißel der Satire und Ironie über den Symboliker schwingt.

Hirsch hat mit seiner Symbolik ein System der romantischen Neuorthodoxie gezimmert, das vor der Wissenschaft nicht bestehen kann. Unleugbar aber ist, daß er religiöses Leben geweckt hat, und seine Anhänger in den Stand setzte, Altes mit Neuem zu verbinden.

Die Auseinandersetzung mit Hirsch zeigte klar, daß die beiden Richtungen des Judentums einander vollkommen entgegengesetzt sind. Dabei steht für Geiger fest, daß die romantische Richtung den Verfall wohl stellenweise eine Zeitlang aufhalten kann, aber früher oder später zusammenbrechen muß. Darum sagt er: ,,Es ist viel zu tun, die geschichtliche Gesetzesentwicklung, das wichtigste ist noch kaum begonnen. Die Alten wissen nicht bloß nicht, was Freiheit heißt, sie verstehen auch nicht, was Wissenschaft heißt." Beiden zu ihrem Rechte zu verhelfen, soll fortan seine Aufgabe sein. Die Arbeit eines Einzelnen reicht nicht: der Gedanke einer Rabbinerversammlung beschäftigt ihn darum aufs lebhafteste. Er schreitet zur Tat und veröffentlicht zunächst seinen Aufruf: „Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen." In klarer Weise umgrenzt er das Arbeitsgebiet einer solchen Versammlung und stellt ihr Programm auf. Die Auseinandersetzung mit Hirsch ist nicht fruchtlos geblieben.

In diesem Aufrufe schwingt Geiger sich zu prophetischer Höhe empor und trifft den Herzpunkt der jüdischen Religion. Er weist auf das Ideal der Propheten hin, das bestimmt ist, Ideal der Menschheit zu werden. ,,Das Judentum ist durch seine Propheten mit der entschiedensten Kraft allem äußeren Werkdienste und allem ‚eingeübten Menschengebote' entgegengetreten, hat dem Heidentum gegenüber jedes äußere Gepränge für eitel erklärt, alles Unsittliche von vorn herein, als dem göttlichen Wesen der Menschen notwendig widerstrebend, abgewiesen; es verehrt in Gott vorzüglich den Heiligen, dessen wahre Verehrung in der Heiligung des eigenen Denkens und Lebens besteht." Das ist Israels ,,System." Das ist das Neue, mit dem es in die Weltgeschichte eingetreten ist und das ihm in der Gegenwart Existenzberechtigung bietet. Freilich hat der Druck der Zeiten diesen ewigen Kern in entstellende Schalen gehüllt, so daß er fast unkenntlich geworden ist. Ja, es ist so weit gekommen, daß man der Schale mehr Verehrung zollt, als dem ewigen Kern. Selbst fortgeschrittene Rabbiner sind diesem Kleben am Äußeren, diesem Heidentum gegenüber stumm und machtlos. — Geiger wendet sich nun an den befreundeten jüdischen Geistlichen mit folgenden Worten: ,,Ich weiß wohl, daß der Einzelne mit unmächtiger Kraft anrennt; aber deshalb eben müssen mehrere gleichgesinnte und entschiedene Männer Hand ans Werk legen und ihr Zusammenwirken wird ge-

segnet werden. Es gehört Umsicht dazu, es darf nichts übereilt, es muß jedes Einzelne sorgsam geprüft werden; aber das Medusenhaupt der Formenstarrheit muß abgehauen werden, und mag die Arbeit noch so schwierig erscheinen. — Da haben Sie also Notwendigkeit und Zweck einer solchen Zusammenkunft. Sie soll nicht ein neues Judentum aufstellen, sie soll keine Synodalgewalt ansprechen; sie soll nur die Besprechung redlicher Männer über ihre fernere Amtsführung veranlassen, und ein Anfang sein zu einer Zurückführung des fast entschwundenen, zu einer Befreiung des fast erdrückten Geistes des Judentums [1].“ —

Eine solche kühne Sprache hat ein Rabbiner im Jahre 1837 zu führen gewagt! Und es fanden sich Genossen, die auf Grund eines solchen Aufrufes den Mut hatten, sich zur ersten Rabbinerversammlung um Geiger zu sammeln. Freilich sollte es sich gleich zeigen, daß sie nicht alle auf der Höhe ihres Führers standen. Die Resultate dieser Zusammenkünfte entsprachen in keiner Beziehung den Hoffnungen Geigers: er hatte die Macht der Sitte unterschätzt. „Es wurde“, sagt er, „viel Unklares hin- und hergesprochen und viele Engherzigkeit bewiesen. Das ist freilich traurig und genügt demjenigen, welcher des großen Zwiespaltes zwischen dem Sein und dem Sollen sich bewußt ist, ganz und gar nicht; aber was beginnen? Die Unterstützung fehlt überall bei den Theologen und den Nichttheologen, die auch immerfort von Klugheit und abermaliger Klugheit räsonnieren.“

Aber trotz dieser abfälligen Kritik ist diese erste Rabbinerversammlung nicht ganz resultatlos geblieben. Wohl hat keiner der anwesenden Genossen sich willig erklärt, das „Medusenhaupt der Formenstarrheit“ mit einem Schlage abzuhauen, aber das Bedürfnis nach weiteren Zusammenkünften und gemeinsamen Beratungen ist geweckt worden. Nicht zu vergessen ist ferner die wissenschaftliche Anregung, die ein Teil der Genossen erhalten hatte. Zeuge dessen sind die wichtigen Studien zur geschichtlichen Gesetzesentwicklung, die in der wissenschaftlichen Zeitschrift veröffentlicht wurden. Und schließlich hat Geiger aus der „Klugheit“ seiner Kollegen, wenn auch mit schwerem Herzen, gelernt, daß liebgewordene Gewohnheiten, tief wurzelnde Sitten und Bräuche nicht mit einem Male entfernt werden können. Je heftiger der Angriff auf dieselben, desto stärker die Gegenwehr. Ohne diese Lehre wäre er sicher dem großen Zwiespalt zwischen Sein und Sollen erlegen, wäre vereinsamt und hätte nicht die Kraft gehabt, dem liberalen Judentum das zu werden, was er ihm geworden ist: der Wegebereiter, der Ahnherr der Reform.

Die Abhandlung, „die verschiedenen Betrachtungsweisen, der Schriftsteller und der Rabbiner“, gibt der neugewonnenen Einsicht tief durchdachten Ausdruck und zeigt wie zwei verschiedene Welten einander nahe gebracht werden können; wie man als vorurteilsloser Forscher sich treu bleiben und dennoch als praktischer Theologe segensreich wirken kann.

Am 21. Juli 1838 hält Geiger seine Gastpredigt in Breslau. In dieser entwickelt er sein Programm. Es ist das prophetische Judentum, dem er zum Siege verhelfen will. Er will es allen bringen, den Freidenkenden, sowie den am Alten hängenden. Darum ist seine Sprache gemäßigt. In heiliger Be-

[1]) W. Z. III, 313—332.

geisterung wendet er sich an seine Zuhörer mit dem flehenden Zurufe: „Blicke hin auf die begeisterten Gottesmänner, welche in der Vorzeit aus deinem Schoße hervorgegangen sind, blicke hin auf diese Propheten, die zu ihrer Zeit häufig verspottet, dann ein Licht der Welt wurden. ‚Töricht ist der Prophet, unsinnig der Mann des Geistes‘ rief man ihnen zu, aber dennoch waren sie unermüdlich in ihrem Kampfe gegen Götzendienst und Sittenlosigkeit und — sie siegten. O so werden auch wir für die neuen Lehren Israels kämpfen und nicht von ihnen lassen und die Form auch achten, in welcher der Geist sich darstellt, solange er in ihr sich darstellt. So werden auch wir zu dem herrlichen Ziele beitragen, das der Menschheit gesteckt ist . . . . “

Von Breslau aus, wo er die Gegensätze friedlich vereinen zu können glaubte, wollte Geiger der Prophetenlehre Eingang in alle Herzen verschaffen und sein Wirkungskreis sollte der Quellpunkt für die Regeneration des Gesamtjudentums werden. Doch bis dahin sollte es noch eine Weile dauern. Für die Prophetenlehre, die er verkündet, sollte er erst reichlich Prophetenlohn erhalten.

Fünfzehn Monate harrt er in Berlin auf die Entscheidung der Regierung über seine Naturalisation[1]). Von hier aus schreibt er seinem Freunde Stern die charakteristischen Worte: „Ich bleibe Rabbiner, wenn auch ohne Amt. Ich bin nunmehr so gestählt und so fest in meinen Überzeugungen und mir so klar, was ich will, und wie ich ein nützliches Glied in der Geschichte des Judentums sein kann, daß mich nichts daran irre macht.“ Und als die Entscheidung zu seinen Gunsten gefallen war, schrieb er demselben Freunde: „Für mich beginnt eine neue Epoche. Bin ich wirklich ein Moment des gegenwärtigen Jahrhunderts, so muß auch dieses etwas davon verspüren[2]).“

Das ist die Stimmung, die ihn bei seinem Amtsantritte in Breslau erfüllt. Es ist die Stimmung eines zielbewußten, von dem schließlichen Siege der Idee überzeugten Kämpfers.

In seiner Abhandlung: „Neue Beiträge zur Geschichte des Streites über das Studium der Philosophie in den Jahren 1232 bis 1306“ hält er seinen Zeitgenossen einen Spiegel vor.

„Der Streit zwischen Herkommen und Philosophie, zwischen dem Halten an den sinnlichen Umkleidungen, mit welchen die Ideen in die Welt treten, und dem klaren Enthüllen dieser Ideen, zwischen den abgestandenen Ergebnissen eines früheren Denkens und dem erneuten Aufschwunge eines frischen Denkens, ist einer der mächtigsten Hebel, welche die Weltgeschichte in Bewegung setzen. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Mächten ist zu allen Zeiten vorhanden, nur ist er zuweilen mehr verborgen, wird bloß leise von Einzelnen gefühlt, aber manchmal wird er nach beiden Seiten hin lebendig, tritt klar ins Bewußtsein, und nun eilen die Vertreter beider Richtungen gerüstet und mutig auf die Kampfbahn, von der sie sich dann wieder zurückziehen, jede sich den Sieg zuschreibend, in Wahrheit aber den Ausgang unentschieden und den Zündstoff zu einem späteren Brande zurücklassend. Dennoch zieht der Geist des Aufschwungs den wahren Vorteil davon, die Geister fühlen sich mächtig

[1]) Oben S. 59 ff.

[2]) Oben S. 69.

aufgerüttelt, der Fortschritt wird durch den Kampf befestigt und weiter getragen, wenn nicht die äußere Gewalt ihr ertötendes Schwert in die Wagschale wirft oder andere mächtigere Ereignisse von anderer Seite her demütigenden Geistesdruck herbeiführen.“ — Ein solch eklatantes Beispiel des Kampfes zwischen Herkommen und Philosophie bietet uns das jüdische Mittelalter.

Hoch über den Parteien stehend läßt Geiger Tatsachen sprechen, die zeigen, welche Konsequenzen aus dem alten System gezogen wurden und folgerichtig gezogen werden können. Ein Ausgleich mit diesem System ist unmöglich. Hier muß gründlich aufgeräumt, der Boden für eine Reform geebnet werden, soll das Judentum seiner Mission nicht verlustig gehen. Ein System, das solche Ungeheuerlichkeiten gezeitigt hat, kann nur aus verfehlter Grundanschauung hervorgegangen sein. Und diese Grundanschauung ist die talmudische Schriftdeutung. — Um hier Klarheit zu schaffen, schreibt er die Abhandlung: „Das Verhältnis des natürlichen Schriftsinnes zur talmudischen Schriftdeutung.“ — Einleitend wird das Problem, das hier zu lösen ist, so umschrieben: „Wenn einst die Zeit herangekommen sein wird, da ein wissenschaftliches Bewußtsein die Synagoge und ihre geistlichen Vertreter durchdringt und die jüdische Theologie zur Begründung ihrer Annahmen sich gedrungen fühlt, dann wird man auch sein Hauptaugenmerk richten auf ein volles, richtiges Verständnis der Bibel, auf die methodische Zusammenstellung ihres Lehrgehaltes, auf die Entwicklung, die das Judentum später, abweichend vom Buchstaben und noch mehr vom Geiste der Bibel, erfahren und namentlich auf das Verhältnis, welches diese Entwicklung zum Schriftworte angenommen. Eine nüchterne wörtliche und inhaltliche Auffassung der Bibel, namentlich des Pentateuchs, zugleich mit dem Bewußtsein über den Gegensatz, welchen der ausgebildete Talmudismus und der diesen streng sich zur Richtschnur nehmende mittelalterliche Rabbinismus dagegen bildet, ist die Aufgabe, zu deren gründlicher Lösung einzelne wissenschaftliche Arbeiten zwar vorbereitende Beiträge liefern, die aber noch nicht bewußt und energisch genug angegriffen werden.“ Dieser wichtigen Aufgabe, der Bibel zu ihrem Rechte zu verhelfen, unterzieht er sich nun.

In dieser Darstellung müssen wir uns aber darauf beschränken, nur das Resultat, das von größter Tragweite für die Stellung zur mündlichen Lehre ist, anzuführen. Dieses läßt sich in aller Kürze so zusammenfassen: Die Methode der Talmudisten, Satzungen an Schriftverse anzulehnen oder aus der Schrift zu begründen, sind „das Produkt eines höchst getrübten exegetischen Sinnes“. Mit andern Worten: Tausende Satzungen haben gar keinen biblischen Grund. Das Bewußtsein davon war zur Zeit der Mischna noch nicht völlig geschwunden; aber trotz dieses Bewußtseins haben sich die Talmudisten immer mehr von dem natürlichen Schriftsinn entfernt und haben die Schrift in der willkürlichsten Weise behandelt. Zur Erklärung für dieses Verfahren kann zum Teil die im Schoße des Judentums ausgebrochene Opposition von seiten der Sadduzäer und Boöthusen angeführt werden. Diese, sich streng an die biblische Urschrift haltend, bekämpften nämlich die Gesetzeserweiterung der Schriftgelehrten. Ihnen gegenüber mochte man wohl seine Ansichten aus der Schrift zu erweisen suchen und man ließ die Schrift sagen, was kein Verständiger in derselben zu

finden imstande ist. In dieser Weise ist Israel seiner heiligen Schrift beraubt worden, und ein Bollwerk ist errichtet worden zwischen ihm und seinem Gotte. Dieses Bollwerk zu zerstören muß Aufgabe der Reform sein.

So hat der Schriftsteller die Wurzeln des Systems seiner Gegner, die ihn jetzt so bitter befehden, bloßgelegt. Es war eine Kühnheit ohne Gleichen, diese Abhandlung gerade jetzt zu veröffentlichen. Aber Geiger, der Schriftsteller konnte nicht anders; was er als Forscher für wahr erkannte, mußte ausgesprochen werden. Er fühlte sich stark genug auch die Folgen zu tragen. Seinen Gegnern hätte er keinen größeren Dienst leisten können, als dieser Aufsatz war. Neun schlesische Rabbiner nennen ihn auf Grund desselben einen Toraleugner, der „aus dem Kreise des Judentums hinaus und zu dem Kreise der Sadduzäer und Karäer hinübergetreten ist". Mit diesem Aufsatze „hat er natürlich den Todesstoß sämtlichen 13 Middos gegeben".

Jetzt aber, wo die Gegensätze auf die Spitze getrieben sind, sollte es sich zeigen, daß Geiger nicht umsonst gekämpft hatte. Die Saat, die er ausgestreut, hatte herrliche Früchte getragen. Er steht nicht mehr allein mit seiner historischen Kritik des bestehenden Judentums. Siebzehn im Amte stehende Rabbiner schließen sich ihm an und verteidigen mit Wärme und Kraft seinen freien Standpunkt. Die „Rabbinischen Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte" (s. oben S. 77) sind mehr als ein „höchst wichtiges Aktenstück", wie Geiger sie in einem Brief an Zunz bezeichnet, sie sind geradezu epochemachend für die Geschichte der jüdischen Reformbewegung; denn hier wird zum ersten Male nicht allein die Berechtigung, sondern die Notwendigkeit einer Reform offiziell ausgesprochen und einige der Gutachter stehen nicht an, es öffentlich auszusprechen, daß sie in Geiger „den ersten Repräsentanten der wissenschaftlichen Theologie des Judentums verehren".

Geiger erwartete mit Zuversicht, daß die Gesinnungsgenossen, die den Mut hatten, seinen Standpunkt in solcher Weise zu verteidigen, ihm auch künftighin auf der eingeschlagenen Bahn folgen würden. Er täuscht sich aber und muß sich mit „unbedeutenden Änderungen" begnügen und es als Sieg bezeichnen, wenn es ihm gelingt, ein deutsches Gebet in die Liturgie einzufügen. — Mittlerweile erwachsen ihm neue Gegner und zwar aus der Schar derjenigen, die er geweckt hat, und die jetzt die Konsequenzen aus seinen Theorien ziehen wollen. In Breslau, Berlin und Frankfurt a. M. sammeln sich Reformfreunde mit dem Rufe: Separation. Geiger, der Rabbiner, ist ihnen ein Rätsel. Daß er nach schweren inneren Kämpfen sein Ich geteilt, um dem Gesamtjudentum seine Kraft zu widmen, dafür haben sie kein Verständnis.

Daß Geiger den Kampf nicht scheute, hat er zur Genüge bewiesen. Hirsch gegenüber stand er noch immer gerüstet da. Ja, der Kampf war ihm erwünscht. Hier war Leben und Bewegung, hier stand Überzeugung gegen Überzeugung. Dieser Kampf hielt die Geister wach. Anders gestalteten sich die Verhältnisse mit dem Auftreten einer neuen Partei, deren Führer kein Geringerer als Zacharias Frankel war. Auch sie tritt unter der Flagge der Wissenschaft auf; auch sie dringt auf geschichtliches Erkennen, aber sie bleibt auf halbem Wege stehen

und hat den Mut nicht, ihren Gedanken bis zu Ende zu denken. Doch hören wir, wie Frankel die Aufgabe dieser Partei formuliert. „Diese Partei steht in denkendem Glauben; sie erkennt, daß die nächste Aufgabe des Judentums Tätigkeit sei, aber sie will, daß die Tätigkeit nicht zur Werktätigkeit herabsinke, ihr nicht der Geist entfliehe und die Hülle allein festgehalten, die Hülle als das Wesen angesehen werde.“ — Unter „Tätigkeit“ wird die Ausübung der Moral- wie der Zeremonialgesetze verstanden. Es wird überhaupt mit keinem Worte der gewaltige Unterschied, der zwischen beiden besteht, hervorgehoben. „Das Judentum“, sagt Frankel weiter, „knüpft seine Lehren an die Offenbarung an: ein höchster Wille — Gott — stehet an der Spitze. Die ewigen Wahrheiten über Gottheit und Tugend flossen aus dieser Quelle; und sie umgeben viele andere Gesetze, die ebenfalls von diesem Geiste getragen sind, und in denen die höhere Idee der Veredlung des Menschen und seine Annäherung an Gott sich ausspricht. Diese geoffenbarten Gesetze sind die Schutzmauer des Judentums, die stets regsamen, nicht schlummernden Wächter des Heiligsten; sie haben die Bürgschaft übernommen, jene höchsten Wahrheiten zu beschirmen und sind bis auf den heutigen Tag ihrem Auftrage treu nachgekommen.“ Hirsch gegenüber wahrt Frankel die Existenzberechtigung seiner Partei durch ihr Bestreben zu reformieren. „Der naive Glaube kann, wenn er auch seiner Natur nach der Reflexion kein Recht zugesteht und seine Rechtfertigung in sich selbst findet, doch von dem Vorwurfe eines frommen Egoismus nicht freigesprochen werden. Ihn befriedigt und beseligt seine Tätigkeit, aber er kann sich nicht verhehlen, daß nicht jedermann diese Befriedigung in ihr finde; er kann sich ferner nicht verbergen, daß in dieser Tätigkeit Manches unwesentlich sei, und dessen Aufgeben den Glauben kaum scheinbar verletze.“ Dem konservativen Prinzip getreu, entlehnt Frankel folgenden Hauptsatz aus dem Talmud der als „Schirmer und Wächter des Gesetzes“ gelten soll: „Was sich durch die Gesamtheit verbreitet, was vom Volke allgemein aufgenommen sich in dasselbe eingelebt hat, das kann durch keine Autorität aufgehoben werden“. Dieser Hauptsatz ist „für alle Zeiten als unabweisbare Norm für Reformversuche festzuhalten“. Nun ist die religiöse Frage „für alle Zeiten“ gelöst.

Die Religionsgeschichte lehrt aber, daß die Volksreligion zu allen Zeiten in der zähesten Weise das Heidentum konserviert hat. Und wer an diese „religiösen Instinkte“ appelliert, kann dessen sicher sein, in nicht allzulanger Zeit über Majoritäten verfügen zu können. So war es auch in Israel und so ist es leider noch immer.

Oder war es etwa das israelitische „Volk“, das die Anbetung Gottes im Geiste gelehrt? Waren es nicht vielmehr seine gottbegnadeten Führer, seine heiligen Propheten und Sänger, die in bitterstem Kampfe mit dem Volke dasselbe von allen Wahnvorstellungen und Wahngebilden, von Riten und Bräuchen, von Lippendienst und Werkheiligkeit zu befreien suchten? Waren sie es nicht, die den Opferkult, der „allgemein aufgenommen“ war, verwarfen und ethische Forderungen als das Herz der Religion hinstellten?

Wer sich berufen fühlt, den Ideen einer neuen Zeit zum Siege zu verhelfen, wer an der Regeneration seines Geschlechts arbeitet, darf nicht mit diplomatischer

Kälte auftreten und ängstlich die Wünsche des „Volkes" erspähen. Die Propheten waren keine Diplomaten. Geiger war es auch nicht. Darum war seine Zeit noch nicht gekommen. Und der Sieg fiel jetzt den „Denkgläubigen" zu. Am 31. August 1847 hat das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau die allerhöchste Sanktion erhalten und zu seinem Direktor wurde nicht Geiger, welcher nach den „Intentionen des Stifters unstreitig der Ausersehene war", sondern Zacharias Frankel berufen [1]).

Das war Geigers Prophetenlohn!

* * *

Als Grundanschauung Geigers über die Entwicklung des Judentums ergibt sich folgendes:

Israel ist das Volk der Offenbarung, aus dem die bevorzugten Werkzeuge Gottes, die Propheten, hervorgegangen sind. In einer Umgebung, wo tierische Ausschweifung Götterkultus bedeutete, wo Menschenopfer als Beweis innerster Hingebung galten, verkündigen diese den heiligen Gott, dem Wollust und Grausamkeit Greuel sind, dessen Gebote den Menschen heiligen sollen. „Der Herr, allmächtig, gnädig und barmherzig, langmütig, groß an Gnade und Treue", das ist der Grundton, der ihre Verkündigungen durchzieht; er der Liebende, der allerdings auch straft, der aber, wie er überhaupt seiner Werke sich erfreut, ihrer in Gnaden sich annimmt, auch dem Reuigen in Liebe die Hand reicht, damit er vom Bösen zurückkehre. Diese Lehre sollte zunächst Israels Eigentum werden, damit es sich als heiliges Volk dem Dienste der Menschheit widme. Jahrhunderte vergingen und Israel in seiner Gesamtheit stand dieser Lehre ebenso fremd gegenüber wie seine heidnische Umgebung. Es war namentlich der Opferdienst, die älteste Form des Gottesdienstes, von dem es nicht lassen konnte. Freilich sind Menschenopfer schon in frühester Zeit aus seiner Mitte getilgt worden. In der Erzählung vom versuchten Sohnesopfer reflektiert sich der Kampf und Sieg gegen das Menschenopfer als den Ausbruch des rohesten Heidentums. Schwerer war der Kampf gegen die mildere Form des Heidentums, das Tieropfer. Vergebens geißelten die Propheten diese der Verehrung des geistigen Gottes hohnsprechende Institution mit Hohn und Spott. Die aus dem Heidentum stammende Sitte erhielt sich, notdürftig dem Monotheismus angepaßt, jahrhundertelang und schuf sich einen legitimen Priesterstand. Die Aufgabe der freien, unabhängigen Propheten wurde dadurch immer schwieriger. Es ist leichter die Gottheit durch Tieropfer zu besänftigen, als durch sittliche Umwandlung sich zu ihr zu erheben. Der Priester gewinnt die Oberhand, wird Mittler zwischen dem Menschen und Gott und der Prophet wird zum Prediger in der Wüste. Der Prophet aber erlahmt nicht und verkündet früh und spät den heiligen Gott und sein heiliges Gesetz. Wir hören die gotterfüllten Seher in heiligem Zorn im Namen Gottes ausrufen: Die Priester sind Verächter meines Namens! Priester wie Volk sind gleich sündig! Beweis genug, daß das Priestertum nur ein geduldeter und keineswegs ein integrierender Teil des Judentums ist.

---

[1]) Oben S. 129.

Die Macht der Priester nimmt indes immer zu. Ganz besonders in dem zum Übergewichte gelangten Reiche Israel. Dort wird der Grund gelegt zu einer Gesetzgebung von ausgeprägt priesterlichem Charakter. Der Opferdienst mit Abgaben an Priester und Leviten steht im Vordergrunde. Im kleineren Reiche Juda sieht es freilich besser aus. „Juda ist sich selbst ein Ganzes, ein heiliges Volk, es bedarf nicht einer besonders geheiligten Priesterkaste, und wenn es auch seinen Tempel und Opferdienst hat, so schränkt es doch diesen möglichst ein und will von priesterlichen Vorrechten nichts wissen. Seine ganze Gesetzgebung wächst aus einer erstarkten, vom Heidentum wenig berührten religiösen Gesinnung heraus, sie ist gegenüber der israelitischen entschieden reformatorisch, vieles abrogierend. Sie kennt nicht Beschneidung, nicht Auslösung der Erstgeborenen, nichts von den vielen Abgaben an Priester und Leviten, sie ist innerlicher, von dem reinen Geiste des Gotteseinheitsglaubens getragen." — Aber dabei ist es auch in Juda zum Teil infolge politischer Wirren auf die Dauer nicht geblieben. Die Nachkommen des unter Salomo fungierenden Oberpriesters Zadok erweitern allmählich ihre Befugnisse und entwickeln sich zu einer judäischen Aristokratie. Und als Juda ins Exil wandern mußte, folgten auch diese mit und arbeiteten dort an ihrer Opfertheorie. Sie sind Verbündete der davidischen Dynastie, Repräsentanten nationaler Sitte, darum sammelt sich das Volk in Verehrung um sie, des Zeitpunktes gewärtig, wo sie sich als Stützen des Thrones und Altares bewähren werden. — Indes ist Juda auch im Exil nicht verlassen. Seine treuen Wächter folgen ihm auch dahin und suchen auch dort die toten Gebeine mit universellem Prophetengeiste zu beleben. Ein unbekannter Seher oder eine Gruppe unbekannter Prophetenjünger hat uns im zweiten Teile des Buches Jesaja ein Erbe hinterlassen, an dem sich noch heute jeder gesittete Mensch erbaut. In diesen wunderbaren Reden wird das Programm der Menschheitsreligion formuliert, wird Israel sein Weltberuf vorgezeichnet: es soll ein Licht der Nationen werden, es soll den Völkern der Erde den Weg zu Gott bahnen. „Ja, wir stehen mit ihm auf der Bergeshöhe der Idee, atmen in reinem Äther Himmelsluft, saugen mit universellem Blick das Bild der ganzen Welt in uns ein und legen die in Gott und reiner Sitte verklärte Menschheit an das für alle warmschlagende Herz. Er kennt kein engherziges Markten mit den Priestern über die Tauglichkeit ihrer Opfertiere, er erzürnt sich nicht über das Kargen mit den Zehnten, er weiß von keiner Entrüstung über Mischehen. ‚Ein Haus des Gebetes für alle Völker', ein großes Weltheiligtum, daselbst alle Menschen Priester mit den reinen Opfergaben der Lippe und des frommen Wandels, dieses Haus alle umfassend, keinen und keine ausstoßend."

Dieses goldene Zeitalter dachte sich der unbekannte Seher unmittelbar bevorstehend. Die Zeichen der Zeit glaubte er so deuten zu können. In dem Befreier Cyrus sah er den Mithelfer, den Sendboten Gottes, der diese glückliche Zeit herbeizuführen hilft. — Nun, der edle Perserkönig hat das seine getan, er hat den Juden die Wiederkehr in ihr Land gestattet, aber das Gottesreich ist nicht gekommen. Statt dessen drohen der prophetischen Verkündigung neue Gefahren. —

Zwei Männer stellen sich an die Spitze der Heimkehrenden: Josua, ein Nachkomme des Priesters Zadok als Repräsentant der geistlichen und Zerubabel, ein Nachkomme Davids als Repräsentant der weltlichen Macht. Da Palästina eine Satrapie des persischen Reiches bildet, gibt es für die Entfaltung der königlichen Macht keinen Raum. Um so mehr aber entwickelt sich die priesterliche Macht. Tempel und Opferdienst stehen jetzt im Mittelpunkt des Interesses. So wird denn der Priester dem Volke allmählich unentbehrlich. Seine offizielle Anerkennung in Juda erhält er aber erst mit der Ankunft des Priesters und Schriftgelehrten Esra. Mit der „Lehre Moses", die er dem Volke aus Babylon mitgebracht, hat er auch die Priesterinstitution als eine von Gott gestiftete sanktioniert, und das Priestergesetz wurde fortan als gottgewolltes proklamiert und kodifiziert. Die Priester sind somit die offiziellen religiösen Leiter des Volkes geworden. — Aber jetzt sollte es sich zeigen, daß die Arbeit der Propheten keine vergebliche gewesen. War auch der Mund verstummt, so ist ihr Geist lebendig geblieben, lebendig in der „Lehre Moses", die Esra gebracht, lebendig in dem Schrifttum, das sie hinterlassen und das wie ein heiliges Kleinod bewahrt wurde; lebendig in den Herzen der Frommen und dieser Geist hat herrliche Früchte gezeitigt in wunderbaren Psalmen und in Israels Weisheitsliteratur. — So ausgerüstet konnte das Judentum sich nicht ganz und gar zur Priesterlehre versteinern.

Mittlerweile wachsen auf Grund des Pentateuchs Macht und Einfluß der Priester, aber ihre persönliche Heiligkeit nimmt immer mehr ab. Ihr Reich gestaltet sich allmählich zu einem Reiche von dieser Welt. Bald ist nicht mehr die Frage: ob Propheten oder Priesterlehre vom Volke befolgt werden solle, die Existenz des Judentums ist in Frage gestellt. — Da erheben sich an Stelle der Propheten die Schriftgelehrten als Repräsentanten des Volkes und nehmen den Kampf gegen Priestertum und Hierarchie auf. — Wir kennen diese Kämpfer unter dem Namen „Pharisäer", die in kühner Weise gegen die Söhne Zadoks, die Sadduzäer auftreten. Was sie gegen die herrschende Priesterpartei geltend machen, ist in dem nach Ex. 19, 6 gebildeten Spruch des zweiten Makkabäerbuchs ausdrücklich angedeutet: „Ist ja allen gegeben das Reich, das Königtum, die Priesterschaft und die Heiligung." Die Pharisäer wollten demnach nichts mehr und nichts weniger als das ganze Volk mit der Krone des Priestertums schmücken. Der Priester soll dem gemeinen Mann gegenüber nichts voraus haben.

Der mit Energie geführte Kampf war vom Erfolge gekrönt: statt der Priester sind die Schriftgelehrten Führer des Volkes geworden.

Wie zur Zeit des ersten Tempels die Propheten gegen den Einfluß der Priester kämpfend auftreten, so erheben sich jetzt die Pharisäer, Männer aus dem Volke, einmütig gegen den priesterlichen Adel, um dem ganzen Volke zu geben, was jene für sich beanspruchen.

Aber das Objekt des Kampfes ist nahezu ein anderes geworden. Denn nicht um Religion allein wird jetzt gekämpft, sondern auch um Politik. Außerdem hat das prophetische Ideal bei den Schriftgelehrten eine bedeutende Umbiegung erhalten. Waren die Propheten frei, nur Gott und ihrem Gewissen

verantwortlich, so waren die Pharisäer gebunden durch die Schrift. Und sie war es, die ihnen den Kampf so schwer gemacht, denn in der Schrift ist der Opferkult sanktioniert, der Priesterstand als von Gott eingesetzt anerkannt worden. Auf Grund der Schrift ist der Priester der offizielle Vertreter des Kultus. Der Kampf gegen die Sadduzäer ist darum wohl in formaler Beziehung identisch mit dem der Propheten gegen die Priester, aber nicht in materieller. Darum ist auch der Sieg der Pharisäer kein vollständiger gewesen. — Ja, hätten sie die Macht in Händen gehabt, das Priestergesetz aufzuheben, dann wäre das Resultat ein anderes geworden. Aber am Gotteswort rütteln, das können, das dürfen sie nicht und so kämpfen sie mit den gegebenen Mitteln. Wir sind, sprachen sie zu den Priestern, ebenso heilig wie ihr und nehmen alle priesterlichen Erschwerungen freiwillig auf uns. Ja, das ganze Volk bürdete sich das „Joch der Gebote“ auf, um zu einem heiligen Volke zu werden. „War Reinheit und Unreinheit Vorschrift für die Priester, so sollte das ganze Volk sie mit Sorgsamkeit beobachten; waren gewisse Waschungen zu den heiligen Opferfeierlichkeiten für die Priester vorgeschrieben, so sollte auch das Volk die gewöhnlichen Mahlzeiten mit gleichen Vorbereitungen genießen: profane Frucht mit der Reinheit des Heiligtums. War der Tempel besonders Stätte der Priester, hatten sie dort den Opferdienst zu verrichten, waren die Opfermahlzeiten der Sammelpunkt der Priestergesamtheit und waren diese selbst eine religiöse Handlung: so trat nun das Volk auf mit Nebentempeln, mit Synagogen, die den Tempel zwar nicht ersetzen, aber Volkstempel werden sollten; auch sie verzehrten Mahlzeiten in Genossenschaften, die eine ähnliche Weihe erhalten sollten. Diese frommen Mahlzeiten wurden durch Gebete gehoben, und man ward so in gewissem Sinne auch Priester. So entstand durch das pharisäische Bestreben, den priesterlichen Charakter zu tragen, die große Institution der Gotteshäuser.“

Waren demnach die offiziellen Schriftgelehrten, die auf dem Schauplatz der Begebenheiten obenan stehenden Bekämpfer der Priester, auf dem Wege, den Geist der Gotteslehre zu trüben, ihn einseitig priesterlich zu fassen, so dürfen wir nicht vergessen, daß sie zur Zeit nicht anders handeln konnten und daß anderesteils der Selbsterhaltungstrieb es war, der sie in diese Enge trieb. Ihrem Prinzipe jedoch müssen wir Gerechtigkeit widerfahren lassen und können ihnen nicht genug dankbar sein für zwei Güter, die sie dem Judentum errungen haben: für die religiöse Gleichstellung und den Gebetgottesdienst und für den heiligen Schatz, den sie gerettet und bewahrt, für die Erhaltung der heiligen Schriften. — Haben sie auch in dem Verzweiflungskampfe gegen die Sadduzäer mit ihren Erschwerungen und Umzäunungen scheinbar uneinnehmbare Mauern errichtet, um ihr heiligstes Palladium, die Religion der Väter zu retten, so haben sie in der Prophetenlehre die Waffen bewahrt, um dereinst, wenn der rechte Zeitpunkt gekommen, diese Mauern zu sprengen, der ganzen Menschheit Licht zu bringen. — Wir dürfen auch nicht vergessen, daß die Bekämpfer der Sadduzäer nicht als die einzigen Repräsentanten jüdischer Frömmigkeit gelten dürfen. Neben ihnen haben sicherlich die stillen Frommen im Lande an Propheten und Psalmisten sich gelabt und erbaut und an der Ausgestaltung der Lehre

in universellem Geiste gearbeitet. Es wäre sonst undenkbar, daß eine in Satzungen formulierte, abgeschlossene Lehre die Mutter zweier Töchterreligionen hätte werden können. — Allein es bedarf gar nicht der Hypothese, um zum Schlusse zu kommen, daß der Prophetengeist nicht aus Israels Lehre geschwunden war. Verbürgte historische Tatsachen besagen es deutlich, daß es auch in den Reihen der offiziellen Schriftgelehrten nicht an Männern fehlte, die es versuchten, die Fesseln des Buchstaben zu lockern und den Geist frei zu machen, um ihn auszusenden zu den Völkern. Es sei nur an Hillel und seine Wirksamkeit erinnert, an seinen Kampf gegen die Priester, an seine das Verkehrsleben erleichternden Gesetze, an sein Verhalten dem Heiden gegenüber, dem er das Wesen des Judentums in die Worte faßte: Was dir mißfällt, das tue auch dem andern nicht, das ist Grund und Wurzel des Judentums, das Andere ist Erklärung; gehe hin und lerne es. —

Da wurde aber mit einem Male der gesunden Entwicklung Stillstand geboten. Innere und äußere Stürme erschütterten das ganze nationale Dasein und lösten es bald auf und die stille innerliche Reform mußte auf halbem Wege stehen bleiben.

Das sind in großen Zügen die Resultate Geigerscher Forschung über die Entstehung des Rabbinismus. Aus dieser geschichtlichen Entwicklung folgert er Notwendigkeit, Berechtigung und Verpflichtung der Reform. Denn von dieser allein hängt der Fortbestand des Judentums ab. Nur auf diesem Wege kann es, seinem welthistorischen Berufe treu, seine Aufgabe erfüllen und sich als Licht der Nationen bewähren. „Nur die Religion trägt die Bürgschaft ihrer Zukunft in sich, welche der ganzen Menschheit ihre Segnungen zu spenden als ihre Aufgabe betrachtet, sich daher auch in der der Gesamtheit gemäßen Gestalt ihr darbietet."

Soll darum das Judentum aus seinem chaotischen Zustande erlöst werden, so muß es auf Grund der Prophetenlehre umgestaltet, reformiert werden. Diese Arbeit ist aber nicht leicht. Die Geistesrichtung, die der Pharisäismus ihm aufgedrückt, die Form, in der es sich in einer beinahe zweitausendjährigen eigenartigen Leidensgeschichte erhalten, gelten noch heute als offizielles Judentum und die kodifizierte Halacha ist noch immer nominell seine Norm. Wie es sich in Wirklichkeit mit dieser Autorität verhält, weiß jedermann. In subjektiver Willkür befreit sich der moderne Jude von der Satzung. Dieser Willkür muß energisch Halt geboten werden, soll das Judentum nicht der Auflösung entgegengehen. Die Juden müssen wissen, was sie wollen und was sie sollen. Nur eine systematische, auf historischem Grunde sich erhebende Reform kann uns wieder ein religiöses Ideal geben. Da die Reform sich zur Aufgabe stellt, das Gesamtjudentum mit neuem Geist zu beseelen, muß sie auch auf diejenigen Rücksicht nehmen, denen der Aufstieg zur prophetischen Höhe für den Augenblick noch zu mühsam ist. Aber diese Rücksichtnahme darf unter keinen Umständen auf Kosten der Wahrheit geschehen. Der prophetische Gedanke muß klar und deutlich ausgesprochen und allen als Ziel vorangestellt werden. Nur in der Praxis ist ein vermittelndes Verfahren gestattet, nicht aber in der Theorie; denn „die vermittelnde Theorie und Theologie ist eine Lüge".

Dies vor Augen haltend, haben sich Geigers Reformvorschläge folgendermaßen gestaltet.

* * *

Obenan steht die Läuterung des Gottesdienstes. Schon die ersten Anfänge der Reform in der deutschen Judenheit in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts begannen mit Versuchen, den von altersher eingeführten Gottesdienst „zeitgemäß" zu ändern und zu verbessern. Und seit jener Zeit ist dieses Bedürfnis aus Israels Mitte nicht geschwunden, und es wird nicht schwinden bis die Gottesdienstfrage völlig gelöst ist, d. h. bis eine völlige Umgestaltung des jetzigen Gottesdienstes sich vollzogen hat. Diese Frage ist schon aus dem Grunde von so großer Bedeutung, weil nirgends so wie im Gottesdienste das Bekenntnis der Gesamtheit zum Ausdrucke kommen muß.

Es liegt auf der Hand, daß dieses Problem nicht so leicht gelöst werden kann, weil der Gesamtheit zu genügen augenblicklich schwerer ist denn je. „Bekennen wir es von vornherein", sagt Geiger im Jahre 1860, „es wird gegenwärtig eine volle Heilung der Schäden nicht erzielt werden können. Die Abweichung der gegenwärtig herrschenden Ideen, des Bildungsgrades, den ein großer Teil unserer Männer und Frauen einnimmt, dem unsere Jugend zugeführt wird, erweitert sich zu einem gähnenden Abgrunde, der von der unmittelbaren Vergangenheit sich so sehr trennt, daß er für die nächste Zukunft noch nicht ganz ausgefüllt werden kann, daß alle unsere Versuche nur vorbereitende sein können. Dennoch steht das Vergangene uns noch so nahe, daß es nicht außer acht gelassen werden darf, so sehr es auch von Tag zu Tag sich immer mehr auslebt, und eine gar nicht mehr ferne Zeit ihm diese Berücksichtigung entziehen wird. Ich rechne zu solchen Fragen, die bei allem in ihnen enthaltenem Drange dennoch für jetzt bloß teilweise gelöst werden können, bei denen ein Kompromiß ebenso notwendig wie statthaft ist, besonders die zwei: die Sprache und die Dauer des Gottesdienstes."

Die Sprache des Gottesdienstes muß die Sprache des Herzens, die Muttersprache sein. Das wußten schon die Alten und sie betonen es mehrfach, daß das Gebet, die Zwiesprache der Menschen mit Gott, nicht an gewisse Laute geknüpft sei, daß es dabei vorzugsweise auf die andächtige Gesinnung ankomme, daß nach dem alten Reimspruche, ein Gebet dem die Andacht fehle, einem Körper gleiche ohne Seele. Daher gestatten sie in jeder Sprache zu beten Nichtsdestoweniger sind unsere Gebete im großen und ganzen in hebräischer Sprache verfaßt und in dieser Sprache uns überliefert worden. Das kommt zunächst daher, weil unser Gottesdienst, eine Einrichtung der Pharisäer, zuerst auf palästinensischem Boden entstanden ist. Ausserdem gesellte sich noch ein anderer Grund dazu. Als der jüdische Staat der Übermacht Roms erliegen mußte und seine Söhne die große Wanderschaft durch die Welt antraten, zogen sie in der sicheren Hoffnung auf eine baldige Wiederkehr aus. „Bald wird der Tempel wieder erbaut", war Losung und Trost der Frommen. So hielt man mit allem Eifer an dem ererbten Gut, an allen nationalen Einrichtungen fest, um zur ersehnten Zeit wohl ausgerüstet in die alte, neugewonnene Heimat einziehen zu können. Der Gottesdienst war nur der Reflex dieser Hoffnungen

und Wünsche, er war das Bekenntnis der Gesamtheit und auch seine Sprache mußte die durch die nationalen Erinnerungen und Erwartungen geheiligte, die hebräische bleiben.

Diese Gründe fallen aber für uns weg. Auf dem Boden des Prophetismus fußend, müssen wir alle beengenden nationalen Schranken niederreißen und unsere Religion in ihrer weltumfassenden Wahrheit zur Erscheinung bringen. So muß auch die nationale Hülle des Gottesdienstes verschwinden, weil sie störend und hemmend auf die Entwicklung unserer Religion zur Weltreligion wirkt. Sie muß auch aus dem Grunde schwinden, weil uns tatsächlich die hebräische Sprache eine fremde geworden. „Schon die Männer unter uns, wenn sie nicht durch Beruf oder besondere Neigung vorzugsweise der hebräischen Literatur sich befleißigen, haben eine geringe Vertrautheit mit dieser Sprache; unsere Frauen und unsere Jugend sind ihr bereits ganz entfremdet und dieses Verhältnis wächst mit raschester Eile.“ — Man kann die Tatsache bedauern, aber man muß sie anerkennen. „Keine Klage nutzt, keine Anklage ist gerechtfertigt gegenüber der Macht der Geschichte, deren Einfluß wir nicht etwa resigniert übernehmen, deren Heil wir vielmehr dankbar verehren müssen.“ Darum muß und wird in naher Zukunft unser Gottesdienst seine sprachliche Neugeburt feiern. Unsere Aufgabe besteht daher darin, diese Zukunft vorzubereiten, und das kann nur, wie die Verhältnisse nun einmal liegen, auf dem Wege des Kompromisses erreicht werden. „Dem hebräischen Texte, der doch der überwiegende bleiben wird, muß in dem Gebetbuche eine Übersetzung oder richtiger eine angemessene Bearbeitung in der Muttersprache zur Seite gehen. Die deutschen Gebete müssen möglichst kurz sein, nicht stereotyp werden, sondern abwechseln. Überhaupt aber kann, was wir jetzt geben können, nicht mustergültig sein für alle Zeiten. Wir müssen es der nahen Zukunft überlassen, das Werk der Neubelebung zu vervollständigen.“

Die Dauer des Gottesdienstes betreffend, so können wir auch in diesem Punkte nicht die Ansicht unserer Väter teilen. „Wir legen nicht den Nachdruck auf eine gewisse Anzahl von Gebeten, die als pflichtgemäß gesprochen werden müssen, nicht auf die Masse, mit der wir den Himmel bedrängen, sondern auf die andächtige Gesinnung, die sie erwecken, mit der wir sie begleiten, eine Aufforderung, die zwar theoretisch von den Alten anerkannt und aufgestellt, die aber für die Praxis immer weniger befolgt wurde. Die lange Dauer des Gottesdienstes nimmt daher nicht bloß mehr als die ihm zukommende Zeit weg, sie entzieht ihm auch ein Wesentlicheres, die Andacht.“ Oder soll das die Andacht wecken, wenn ein und dasselbe Gebet bis zur Ermüdung wiederholt wird? Muß da nicht der schönste Kernspruch zur Gewohnheitsformel werden? — Soll der Gottesdienst seinen Zweck erfüllen, so muß er bedeutend gekürzt werden. „Es müssen eigentlich mit Ausnahme eines kleinen Stammes, wie des Schema (des Bekenntnisses der Gotteseinheit), der Keduschah (der Anerkennung von der Heiligkeit Gottes), die übrigen Gebete den Charakter des typischen, d. h. der jedesmal in voller Anzahl zu wiederholenden, verlieren, sie müssen abwechselnd gesprochen werden. Sie gewinnen auch an Eindringlichkeit, die Betrachtung wird lebhaft angeregt, die Versenkung in sie sicherer ermöglicht,

wenn sie nicht wegen der beständigen Wiederholung unbewußt den Lippen entgleiten[1]).“ Also Abwechslung und Kürze sollen bei der vorzunehmenden Gebetsreform die Richtschnur bilden.

Die Form des Gottesdienstes betreffend, gibt Geiger den sehr beachtenswerten Ratschlag dem kunstgemäßen Gesange das Übergewicht im Gottesdienste zu entziehen, um der Selbsttätigkeit der Gemeinde einen größeren Spielraum zu verschaffen. Die Gemeinde muß mitbeten und aus vollem Herzen mitsingen, dann wird die Eiseskälte aus unseren Gotteshäusern schwinden. Musik und Gesang sollen das Gemüt religiös stimmen, die geistige Andacht wecken und verstärken. Als Kunstgenuß oder als Zerstreuung gehören sie nicht in den Gottesdienst. „Wenn das Gebet durch feierlichen Gesang, durch angemessene Begleitung gehoben wird, wenn z. B. das Schema Jissroel im Chor, verstärkt durch die Orgeltöne, mächtig einherbraust, so ist das wahrhaft religiöse Nahrung, echte jüdische Gottesverehrung. Wenn aber Gesang und Musik selbständig in unseren Gotteshäusern auftreten wollen, sei es, daß ein Chasan der alten Schule seine geschnörkelten, selbsterdachten Koloraturen vorträgt, sei es, daß in neuer Weise Gesangs- und musikalische Partien zum besonderen Kunstgenusse aufgeführt würden, so kann das nur als ein Mißbrauch betrachtet werden, der den rein geistigen Charakter unseres Gottesdienstes beeinträchtigen müßte.“

In bezug auf die Orgel kommt einzig und allein der Gemeinde das Bestimmungsrecht zu. Ist diese der Überzeugung, daß durch die Orgel die Andacht erhöht werde, dann führe sie dieselbe ein.

Es existiert indes ein rabbinisches Gutachten Geigers über die Orgelfrage. Schon aus kulturhistorischem Interesse dürfte es interessant sein, seine rabbinische Begründung zu hören. Es sind aber noch andere Interessen, die uns bestimmen, demselben unsere Beachtung zu schenken. Bekanntlich fühlen sich noch in der Gegenwart viele Gemeinden in Deutschland durch die Einführung der Orgel in ihrem Gewissen beunruhigt. So mögen sie denn aus diesem Gutachten erfahren, daß ihre Bedenken unbegründet sind.

Geiger legt sich folgende drei Fragen zur Beantwortung vor: 1. Ist überhaupt Instrumental-Begleitung bei dem synagogalen Gottesdienst gestattet? 2. Ist Instrumental-Begleitung bei dem synagogalen Gottesdienste an Sabbaten und Festtagen gestattet? 3. Ist das Orgelspiel bei dem synagogalen Gottesdienst gestattet? Da die erste Frage für uns ganz bedeutungslos geworden ist, wenden wir uns der zweiten und dritten zu. Als Beantwortung der zweiten Frage gilt folgendes.

Zu den bedeutendsten Verdiensten der Pharisäer gehört es, daß sie einen Gebetgottesdienst ohne Opfer schon zur Zeit des zweiten Tempels eingeführt haben. In ihrem Kampfe gegen die Sadduzäer sprechen sie das kühne Wort aus: die Gebete entsprechen den Opfern, ja sie seien besser als Opfer (Berachot 26 b, 32 b). „Allmählich schlich sich freilich wider den ursprünglichen Geist des Pharisäismus Klagen und Seufzen nach dem Tempel und seinen Opfern ein, aber die Würde der Synagoge blieb und stieg, und wenn irgend eine

[1]) Unser Gottesdienst (1868) 7—9.

Einrichtung aus dem Tempel — wie die Musik — nicht in die Synagoge aufgenommen wurde, so geschah es nicht, weil man die Bedeutung der Synagoge geringer achtete, sondern, weil man das Gebet in ihr für so allgenügend hielt, daß man neben ihm nichts verlangte. Wir stimmen freudig in diese Auffassung ein; das Gebet soll und muß das Wesen unseres Synagogen-Gottesdienstes bleiben, es darf weder hinter Opfer, noch hinter Gesang und Musik zurücktreten, soll nicht durch Schnörkeleien und Schaugepränge verunziert werden, soll in seiner erhebenden Einfachheit ergreifen. Aber daß das Gebet gehoben werde durch die Begleitung von Gesang und Musik, das ist gegenwärtig Bedürfnis, und wenn Gesang und Musik im Tempel in den Vordergrund trat am Sabbat und Festtagen, so dürfen, so müssen sie in unseren Synagogen als Begleiterinnen dem Gebete einen größeren Nachdruck, eine tiefere Innigkeit verleihen.“

Allerdings wird von gegnerischer Seite geltend gemacht, daß der Tempel in Jerusalem gar nicht als Vergleich dienen darf. Der Gottesdienst in demselben war von so hoher Bedeutung, daß das sabbatliche Arbeitsverbot demselben weichen mußte. Allein abgesehen davon, daß wir im Geiste des ursprünglichen Pharisäismus diesen Unterschied gar nicht zugeben, so kann von einem Arbeitsverbote gar nicht die Rede sein. „Auch hier sprechen puritanische Anschauungen, die in sadduzäisch-karäischer Auffassung wurzeln, und die uns die Sabbatfeier aus einer würdigen in eine äußere verkehren. Die Bibel erwähnt eines Sabbatverbotes der Musik mit keinem Worte, sie kennt bloß das Verbot der Arbeit und daß Musik keine Arbeit, wird allgemein zugestanden. Der bekannte Ausspruch ist, Musik sei eine Kunst, keine Arbeit. Allein nun kam die buchstäbelnde Frömmigkeit und verlangte am Sabbat eine festere Ruhe (שבות), die alles Leben abtötete. Von diesem Standpunkte aus heißt es Beza 5, 2: Folgendes ist an Sabbat und Festtagen wegen des absoluten Ruhegebotes verboten: „Man steige nicht auf einen Baum, reite nicht auf einem Tiere, schwimme nicht auf dem Wasser, schlage nicht die Hände zusammen, nicht die Hände auf die Hüfte und tanze nicht.“ Die Gemara, mit dieser absoluten Ruhe nicht einverstanden, sucht diese Vorschriften auf ein anderes Gebiet zu lenken, sie zu ängstlichen Vorbeugungsgesetzen umzugestalten. (Vgl. Beza 36 b: „Man schlage nicht die Hände zusammen, nicht die Hände auf die Hüfte und tanze nicht, aus Besorgnis, man möchte musikalische Instrumente anfertigen oder verbessern“.)

Das ist die Hauptstelle, auf der das Verbot des Musizierens am Sabbat basiert! „Und dieser starren Lautlosigkeit, diesen gesuchten Besorgnissen, die kaum ein gebildeter Mensch heute vorzubringen mehr wagen wird, sollen wir die erhöhte Feier und Würde unseres Gottesdienstes opfern? Allein nicht bloß vom Standpunkte des Kulturmenschen aus erscheint uns eine solche Begründung etwas mehr als wunderlich, sondern der Talmud selbst hat einen freieren Standpunkt. Traktat Beza 30 a wird gefragt: „In der Mischnah lesen wir: man schlage (am Sabbat) nicht die Hände zusammen usw., wir tun ja aber doch dieses alles heutigen Tages! Darauf wird geantwortet: Es ist auch bei noch anderen Dingen der Fall, daß frühere Verbote unbeachtet bleiben, allein laß nur Israel, besser sie tun es arglos, als daß man erst den Zwiespalt

bemerklich mache." — Also der Talmud selbst will dieses Verbot ganz ruhig in Vergessenheit geraten lassen. Noch deutlicher sprechen sich die Tossafot zur Stelle darüber aus: „Das Verbot bestand überhaupt nur in der alten Zeit, da sie damals geübt waren in der Anfertigung von musikalischen Instrumenten; bei uns jedoch, die wir diese Übung nicht mehr haben, hat nicht die Besorgnis, daher auch nicht das Verbot statt."

Die weiteren Beweise übergehend, führen wir Geigers Schlußresultat an: „Also es gibt kein Verbot der Musik am Sabbat, es ist vielmehr Pflicht, sie beim Gottesdienste in einer großen Synagoge, in welcher der Gesang des Haltes und der durchgreifenden Wirkung entbehrt, einzuführen. Es darf der Jude sie ausführen, und es soll ein Jude es tun, weil der, welcher das Gebet und den Gesang mit dem Instrumente begleitet, von dem vollen Gehalte dieses Gebetes, der ganzen Empfindung dieses Gesanges ergriffen sein muß, um auch seiner musikalischen Begleitung die volle Weihe einzuhauchen. Doch wäre dieser Punkt vielleicht der einzige, in welchem man ängstlichen Gemütern Rücksicht angedeihen lassen könnte, daß man nämlich die Musik durch Nichtjuden ausführen lasse."

Hören wir schließlich wie sich Geiger zur dritten Frage stellt.

„Ist das Orgelspiel bei dem synagogalen Gottesdienst gestattet? Und warum nicht! Ich scheue mich fast, weil es so gar nichtssagend ist, allein es muß dennoch ausgesprochen werden, damit der Überängstlichkeit auch die letzte Ausflucht entzogen werde. Die Orgel soll deshalb unstatthaft sein, weil sie die Aufnahme eines christlichen gottesdienstlichen Gebrauches ist. — Ich ehre das strenge Halten darauf, dem Judentum seine Eigentümlichkeit zu wahren, ich würde mich gleichfalls gegen jede leere Nachäfferei mit aller Macht stemmen. Aber die Aufnahme eines, weder das Wesen des Christentums, noch das des Judentums berührenden Instrumentes als unstatthafte Nachahmung zu bezeichnen, ist doch gar zu widersinnig. Da sprach sich der alte Joseph Kolon mit ganz anders tiefer Einsicht aus. „Verbotene Nachahmung", sagt er in seinem Gutachten Grundsatz 88, „kann nur auf zwei Arten Anwendung finden. 1. Bei Dingen, wofür kein vernünftiger Grund angegeben ist, so daß die Aufnahme eben bloß auf leerer Nachahmung beruht; 2. bei Dingen, durch welche Anstand und gute Sitte verletzt wird, so daß der Leichtsinn dadurch Nahrung findet; was sich aber als nützlich erweist, darf und soll Aufnahme finden." Dies nehmen die Verfasser der Kodizes auf. — Bedarf es erst einer ausführlichen Anwendung auf die Orgel?"

Sprache, Dauer und Form des Gottesdienstes sind wohl wichtige Faktoren für Erzielung der Andacht im Gotteshause, aber an Wichtigkeit und Bedeutung sie überragend ist der Inhalt der Gebete. Hier darf nichts geduldet werden, was nicht der adäquate Ausdruck unserer Empfindungen, unseres Sehnens und Hoffens ist. Hier muß die Entscheidung baldigst getroffen werden, „eine jede Zögerung ist Religionsverleugnung, ist Entstellung, Verhöhnung unseres religiösen Bewußtseins."

Ein wunder Punkt unserer Liturgie ist die Erwähnung der beabsichtigten Opferung Isaks.

Niemals ist in der ganzen heiligen Schrift weiter von dem Opferversuche Abrahams die Rede, niemals wird ihm dieser Gehorsam als Tugend angerechnet. Und wir sollten dennoch im Gebete diesen Versuch Abrahams preisen, das Verdienst, das er sich damit erworben, für uns als Gnadenschatz in Anspruch nehmen? Wie die Opferung Isaks zu ihrer Rolle in der Liturgie kam, darüber scheint Geiger das Richtige getroffen zu haben. Er meint nämlich, es sei auf christlichen Einfluß zurückzuführen. „Unbewußt schlich sich der Gedanke, daß durch ein Sohnesopfer der Zorn des himmlischen Vaters besänftigt worden, in anderer Form ein; es ist wie eine dunkle Eifersucht, dem andern Glauben den Vorzug nicht zu lassen, daß er das Sühneopfer des Sohnes für sich geltend mache [1]."

Aus unserem Gebetbuch muß auch die Bitte um Wiederherstellung der Tieropfer entfernt werden. Hier gilt es mit der Prophetenlehre Ernst zu machen. Wie für die Propheten, so sind auch für uns Opferwesen und Priestertum bedeutungslos geworden. Liebe will Gott und nicht Opfer! — „Unsere Gegenwart ist eine andere geworden, unsere Hoffnung eine andere. Wir blicken nicht in die Zukunft mit der sehnsüchtigen Erwartung, daß sie uns den vollen Ausdruck einer längst verschollenen Vergangenheit zurückbringe; sie soll uns vielmehr alle lebensfähigen Keime der Erkenntnis und der Sittlichkeit aus Vergangenheit und Gegenwart zur vollen Wahrheit, zum siegreichen Rechte entfalten und ins Leben einführen. Das Opfer gilt uns als ein ungeeigneter Ausdruck unseres Verhältnisses zu Gott, dem wir, nach der richtigen Erkenntnis unserer Propheten, nicht mit der sinnlichen Gabe, sondern mit dem gereinigten Geiste und Herzen uns nahen sollen. — Die Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes ist in unserem Munde eine Lüge; aber auch eine Erinnerung an seinen ehemaligen Bestand bietet für uns kein religiöses Moment." „Es mag am Versöhnungstage die ergreifende Darstellung, wie vor Jahrtausenden unter Anleitung des Hohenpriesters Sündenbekenntnis und Bitte um Versöhnung in tiefer Selbstdemütigung ausgesprochen werden, auch uns weiter zum Einblicke in uns selbst anregen; aber auch hier, und hier zumal, darf die breite Erzählung, wie er Bock und Farren geschlachtet und was er mit den einzelnen Teilen vorgenommen, die andächtige Empfindung nicht abtöten [2]."

Was vom Opferinstitute gilt, gilt auch von der Bitte um den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels. Auch hier stehen wir auf prophetischem Boden und blicken vertrauend der Erfüllung der prophetischen Verheißung entgegen, daß die Erde voll werde der Erkenntnis Gottes, daß ein großes Heiligtum die Menschheit in sich fasse, und daß an jedem Orte, wo wir Gott preisen, Er zu uns komme und uns segne. Im Geiste der Propheten ruft der kämpfende Pharisäismus der Priesterschaft in Jerusalem zu: „Nicht wegen des Ortes erwählte der Herr das Volk, sondern wegen des Volkes den Ort [3]."

Solche Stimmen stehen nicht etwa vereinzelt da, sondern so oft eine kräftige Bildung irgendein Land und das Judentum in demselben durchdrang, übersah

[1]) S. oben 273.

[2]) S. oben 269.

[3]) II Makk. 5, 11. S. oben 272.

man Palästina, und nur der blutleere Karäismus klammerte sich daran. — Als ein Beispiel aus den ersten Jahrhunderten nach der Zerstörung des zweiten Tempels sei das babylonische Judentum angeführt. „Nicht an jener Geistesschwäche in Gedankenlosigkeit einer späteren Zeit krankend, die in religiösem Leben und selbst im Gebete bloß an Palästina denkt, arbeiteten die Babylonier an ihrer Unabhängigkeitserklärung; sie erreichteten sich ihren Kalender nach Berechnung, so weit ihre damalige astronomische Kenntnis reichte, ohne sich an alle die alten Regeln über Sichtbarwerden des Mondes in Jerusalem zu binden, und sie verschoben sogar die Feste nach bestimmten Lebensbedürfnissen. Sie beteten für die Fruchtbarkeit ihres Landes, nicht Palästinas; sie beachteten ihre Regenzeit, wenn deren Eintritt für ihr Land notwendig sei, nicht wann für Palästina und begannen zu dieser Zeit, nicht zu jener, welche für Palästina vorgeschrieben war, die Bitte um Regen [1].“ Und in diesem Unabhängigkeitsgefühl taten sie den Ausspruch: „Wer von Babylon nach Palästina auswandert, übertritt ein Gebot [2].“

„Jerusalem bleibt uns der heilige Quell, aus dem in der Vergangenheit die Lehre der Wahrheit entsprang. Der Quell ist zum mächtigen Strome geworden, welcher befruchtend sich über die ganze Erde ergießt. Der gegenwärtige Trümmerhaufe Jerusalem ist für uns eine poetische, wehmütige Erinnerung, keine Geistesnahrung, keine Erhebung, keine Hoffnung knüpft sich an ihn. „Von Zion ist die Lehre ausgegangen, und das Wort Gottes von Jerusalem“ mag froh von uns verkündet werden. . . Jerusalem ist uns ein Gedanke, keine räumlich begrenzte Stätte. Wo der Wortsinn der Gebete jedoch das Mißverständnis aufkommen läßt, daß dem Orte unsere Huldigung dargebracht wird, da muß ein solches beseitigt werden.“

„Wir müßten aufhören, Juden zu sein, wenn wir glauben sollten, unsere weltgeschichtliche Mission sei zu Ende, wenn wir dem Gedanken Raum gäben, die uns gestellte Aufgabe sei längst vollzogen, unsere Sonderstellung als Glaubensgemeinschaft sei bloß ein Erbe der Vergangenheit, nicht ein noch fortdauerndes Zusammenhalten zu eigentümlichem gemeinsamen Heilswirken in Gegenwart und Zukunft. Nein, unsere Aufgabe ist noch nicht erfüllt, unsere Tage sind noch nicht abgelaufen; noch sind wir die Zeugen der Gotteseinheit, der aus sich heraus zur Reinheit emporstrebenden Menschennatur, der Völkerverbrüderung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, Zeugen für die ganze Menschheit, die bald durch das eigene treue Festhalten in Stille belehren, bald auch durch das mutige Wort die Lehre weithin verkünden. Israel ist als geistige Lebensmacht noch nicht erloschen, seine weltgeschichtliche Bedeutung nicht geschwunden, aber es erfüllt seinen Beruf nur dann in Wahrheit, wenn es für die ganze Menschheit, in ihr und mit ihr zu wirken das Bewußtsein hat.“ — Dieses Hochgefühl des edlen geistigen Berufes muß jedoch jeden Schein der Überhebung meiden, sich von jedem Seitenblick auf „andere Völker“ freihalten. „Wir spotten der Eitelkeit der Völker, wenn sie des eigenen Ruhmes voll sind, wenn sie immer und ewig von sich als den Mittelpunkten der Intelligenz reden

[1]) Taan. 10a und Ascher b. Jechiel das.

[2]) Ket. 110b, 24a.

und gerade in dieser Selbstbespiegelung ohne Intelligenz handeln, und es sollte wohlgetan werden, wenn Israel seinen Beruf in der Art betonte, daß es allen anderen ihn abspricht? Wir fühlen uns verletzt, wenn man uns immer eine andere Religion als die der Liebe entgegenhält, von christlicher Liebe zu sprechen nicht ermüdet, wir haben es am tiefsten fühlen müssen, welch Unheil der Ausspruch: außer der Kirche kein Heil, über die Menschheit gebracht hat, und wir sollten uns desselben Fehlers schuldig machen? Es ist wahrlich nicht wohlgetan, alles Andere so wegwerfend zu behandeln. Froh des uns gewordenen Berufes, sollen wir im Gegenteil eingedenk sein, daß es nicht ohne Gottes Zulassung geschehen, wenn das Christentum eine mehr als fünfzehnhundertjährige Weltherrschaft errungen, wir erkennen auch seine Mission an, die nicht bloß darin bestand und besteht, jüdische Gottes- und ethische Ideen zu verbreiten, sondern auch das Joch der Satzungen, die Fesseln eines knöchernen Gesetzes zu brechen, und so werden wir in und mit der Geschichte, nicht außerhalb ihrer zu leben uns aufgefordert fühlen. Die falschen Vorstellungen von Absonderung zu nähren ist gewissenlos und gefährlich, gewissenlos nach innen, gefährlich nach außen.“

Geiger ist entschieden gegen die Verlegung des Sabbats auf Sonntag. Empfindungen, die mit allen geschichtlichen Erinnerungen aufs innigste verschlungen sind, lassen sich nicht ohne weiteres von einem Tage auf den andern übertragen. Außerdem würde durch eine solche Verlegung „dem Christentum die Beherrschung aller Lebensverhältnisse als eine berechtigte zuerkannt werden“. „Wohl mögen wir erklären, daß alle jene kleinlichen Bestimmungen, welche dem Sabbat das puritanische, starre Gepräge aufdrücken, an ihm jeden notwendigen Lebensverkehr unterbrechen wollen, für uns ungültig sind; wir mögen auch aussprechen, daß so sehr die ununterbrochene gewerbliche Berufstätigkeit mit dem Wesen des Feiertags in Widerspruch tritt, wir doch denjenigen, welcher durch seine sonstigen Pflichten oder durch den Drang des Lebens dazu genötigt wird, nicht der absichtlichen Entweihung des Sabbats zeihen, seine religiöse Gesinnung nicht deshalb in Zweifel ziehen dürfen.“ „Der Konflikt, ob Samstag ob Sonntag, ist daher die Frage: Darf das Christentum allen Bewohnern seine Feiertage auferlegen, oder hat das Judentum das Recht, die seinigen gleichmäßig zur Geltung zu bringen? Und hier kann, hier darf es keine Nachgiebigkeit geben.“

Ich glaube, daß diese Entschiedenheit nicht im Widerspruch steht mit dem, was Geiger 1849 geschrieben und 1860 wiederholt hat, daß man dem Teil der Gemeinde, der absolut verhindert ist am Sabbatgottesdienste teilzunehmen, etwa alle vier Wochen einen Sonntaggottesdienst einrichte. Dieser würde auch der schulpflichtigen Jugend zugute kommen, da wir dieselbe am Sabbat den Anstalten nicht entziehen können. Dadurch wird durchaus nicht in die Rechte des Sabbats eingegriffen. „Ich ehre diese Scheu“, sagt Geiger, „wenn sie der leeren Nachahmungssucht, der Bettelei vor fremden Türen entgegentritt; aber wenn man einmal in allen Lebensbeziehungen der allgemeinen Sitte nachgegeben hat, dann brüste man sich nicht gerade in dem einen Punkte, der freilich weder den Gewinn noch das Vergnügen, aber die religiöse Nahrung so Vieler betrifft, mit einem Beharren bei seiner Eigentümlichkeit! Ihr macht den

Sabbat zum Werk-, den Sonntag zum Erholungstage, die Religion aber soll bei jenem dem Drängen der Gegenwart, bei diesem dem Halten an der Vergangenheit ganz weichen müssen? Das ist Selbstbetrug, durch welchen das religiöse Leben ganz erlischt [1])!"

Noch immer gilt es für verboten, die Kopfbedeckung beim Gottesdienste abzulegen. Ein Verbot entblößten Hauptes zu beten, existiert indes nirgends. Das Bedecken des Hauptes ist orientalische Sitte, die aber schon im Mittelalter beanstandet wurde; denn es ist eine bezeugte Tatsache, daß man im 13. Jahrhundert in Frankreich entblößten Hauptes selbst aus der Tora beim öffentlichen Gottesdienst vorgelesen hat.

Die Beschneidung ist ursprünglich im Reiche Israel als eine bedeutende Reform dem Menschenopfer entgegengesetzt worden. Im Reiche Juda wurde auch dieses Äquivalent abgeschafft. Die judäische Gesetzgebung, die wir im Deuteronomium besitzen, befiehlt sie daher gar nicht, sie spricht nur im Geiste der Propheten von der Beschneidung des Herzens [2]). Geiger erklärt: „Das männliche Kind einer jüdischen Mutter ist nicht weniger als das weibliche — in Übereinstimmung mit einem im Judentum von jeher unbestrittenen Grundsatz — auch unbeschnitten und schon durch seine Abkunft als Glied der jüdischen Gemeinschaft zu betrachten."

Schon 1847 hat Geiger in seiner wissenschaftlichen Zeitschrift die bemerkenswerten Worte geschrieben: „Es wird ein Jeder, der die Religion ihrer Innerlichkeit nach erfaßt, das Geständnis ablegen müssen, daß es höchst traurig ist, wenn die religiöse Anschauung den Magen zum Sitze des religiösen Lebens macht, daß die Religion von der Küche emanzipiert werden müsse, daß eine wahrhaft allgemeine menschliche Religiosität, der Zielpunkt des Judentums, jene herrliche messianische Verbrüderung der Menschheit, nicht erreicht werden könne, wenn Speisen und Geschirre das unterscheidende Schibolet zwischen verschiedenen Religionsbekennern bleiben sollen." Hält er es zu jener Zeit aber nur nicht für geboten, die religiöse Verbindlichkeit der Speisegesetze [3]) als erloschen zu erklären, so ist er später von jeder Revision derselben ganz abgekommen. „Die Speisegesetze", sagt er, „sind nun einmal der Art, daß für sie Reform und Übergangsstufen nichts bedeuten; sint ut sunt aut non sint." Der pharisäische Begriff der priesterlichen Heiligkeit hat für uns keine religiöse Bedeutung mehr, darum können Speisegesetze und alles, was mit ihnen zusammenhängt, sowie ein großer Teil des Zeremonialgesetzes, das ebenfalls seine Begründung in dem pharisäischen Bestreben uns priesterlich zu heiligen, für uns nur von antiquarischem Interesse sein. Sein Resultat über diese Gegenstände zusammenfassend sagt Geiger: „Die Art des Schlachtens der Tiere im allgemeinen, die Vorsicht, daß nur Fehlloses genossen werde, wurde den Opfertieren entlehnt, so daß in gewissem Sinne auch das ganze Volk bloß Opferfleisch aß, und die besonders Frommen aßen ebenso jede Frucht mit derselben Vorbereitung als wäre sie der Levitenzehnte oder gar die Priesterhebe. War

[1]) S. oben 263.

[2]) Dt. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. Ez. 44, 7. 9.

[3]) Oben S. 199.

es ihnen nicht vergönnt, Priestergewänder zu tragen, so wurde um so größere Aufmerksamkeit auf die Schaufäden gelegt, wie auf die Gebetriemen, welche man in die Schrift hineindeutete, gerade um gleichfalls im Äußern eine der priesterlichen ähnliche Heiligkeit zu bekunden.“

Geiger hat den Ehegesetzen ausführliche Studien gewidmet. Als Norm gilt auch auf diesem Gebiete: was nicht mehr lebenskräftig und nicht imstande ist, die Sittlichkeit zu fördern und zu vertiefen, muß dem neuen Geist weichen und beseitigt werden. „In der Freiheit wird der Mensch zur Sittlichkeit erzogen, nicht durch die künstlichen Stützen, die man ihm überall anlegt.“

Aus dem reichen Material, das vorliegt, seien hier bloß einige Resultate angeführt.

1. Die Vorschrift, die Schwagerehe einzugehen, hat sich überlebt und ist daher die Vornahme der Chalizah in allen Fällen entbehrlich.

2. Die rituelle Scheidung ist zu vereinfachen:

a) In der Regel soll, wenn von den bürgerlichen Gerichten die Scheidung erkannt worden, nachdem der Zweck der Ehe nicht mehr erfüllt werden kann, auch die religiöse erfolgen.

b) Die Form der religiösen Ehescheidung wird dahin abgeändert, daß nach einer kurzen Verhandlung von seiten des Rabbinatskollegiums, woraus die Wiedervereinigung der bereits bürgerlich getrennten Ehegatten sich als untunlich herausstellt, ein Scheidebrief, der in kurzen Worten und zwar in vaterländischer Sprache die Lösung der Ehe ausspricht, in doppelter Form ausgefertigt, und je ein Exemplar beiden Teilen übergeben wird.

c) Die nach Vollziehung der bürgerlichen Scheidung etwa noch festgehaltene Weigerung von seiten des einen Teils, dieselbe anzuerkennen, sollte auch der Mann der bei der Weigerung beharrende Teil sein, verhindert die religiöse Scheidung nicht, dieselbe wird vielmehr auch dann vollzogen, die Zustellung dieses Beschlusses wird ausgeführt, und der Wiederverheiratung der Geschiedenen steht dann kein Hindernis entgegen.

d) Auch die Wiederverheiratung einer geschiedenen Frau mit einem sog. Kohen oder Aharoniden ist zulässig.

3. Überhaupt sind die besonderen Vorschriften über die den Kohen beschränkenden ehelichen Verbindungen aufgehoben, namentlich ist die Verehelichung desselben mit einer Proselytin für zulässig zu erklären.

* * *

Wir sind der religiösen Entwicklung Abraham Geigers in allen Stadien seines Lebens gefolgt. Kämpfe im Innern, Kämpfe mit Gegnern verschiedenster Art waren seine steten Begleiter. Und doch war dieser Mann des Kampfes vom ganzen Herzen ein Mann des Friedens. Ja, ein Friedensbringer wollte er sein, zunächst für Israel und durch Israel der Menschheit. Der Heilige Israels wird dereinst allen Menschen das heilige Gesetz in die Herzen schreiben. Das war der Glaube, der im Mittelpunkte seiner Hoffnungen und Wünsche stand. Diesem großen Menschheitsziele war seine Lebensarbeit geweiht.

II. Der Gelehrte.

1. Bibel.

So reich und fruchtbar die wissenschaftliche Tätigkeit Geigers in ihrer erstaunlichen Vielseitigkeit war, hat er doch auf keinem Gebiete so bedeutende, ja bahnbrechende Leistungen aufzuweisen wie als Bibelforscher, und im merkwürdigen Gegensatze dazu ist er — und zwar gerade unter Juden — auf diesem Gebiete bis heute am wenigsten gekannt und anerkannt.

Es war eine seltene Vereinigung von Eigenschaften, die Geiger für die wissenschaftliche Erforschung der Bibel geradezu prädestinierten. Vor allem eine von frühester Jugend genährte, durch philologische Schulung vertiefte und durch feines Sprachgefühl unterstützte genaue Kenntnis des Alt- und Neuhebräischen in allen Entwicklungsstufen, die ihn gleichzeitig auch befähigte, einen ungewöhnlich schönen hebräischen Stil zu schreiben. Sodann eine tiefe bis aufs kleinste Detail sich erstreckende Vertrautheit mit den biblischen Schriften einschließlich der Apokryphen, sowie mit den Bibelübersetzungen und der talmudischen Literatur. Endlich sein weiter geschichtlicher Blick, der ihn im biblischen wie nachbiblischen Judentum eine geradlinige Entwicklung erkennen und damit die einzelnen Richtungen, Strömungen und Sekten als notwendige Glieder eines großen Organismus erklären ließ, endlich die Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit, mit der er sowohl der Überlieferung wie den Meinungen des Tages gegenüberstand, und sein unbeugsamer Wahrheitsmut, das einmal Erkannte auch offen auszusprechen.

Als Geiger auftrat, war von einer wissenschaftlichen Behandlung der Bibel bei den Juden noch nicht die Rede. Es war das um so betrübender und auffallender, als das ganze Mittelalter hindurch und noch in die neuere Zeit hinein das Judentum die unbestrittene Führung auf biblischem Gebiet besessen und dadurch auch im Zeitalter des Humanismus und der Reformation einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das Christentum geübt hatte. Diese Vernachlässigung des wissenschaftlichen Bibelstudiums ist zwar geschichtlich leicht zu verstehen, muß aber geradezu als Verhängnis für das Judentum betrachtet werden, indem dadurch der jüdischen Wissenschaft die eigentliche Basis fehlte, und andererseits die christliche Theologie der ganzen Bibelwissenschaft den Stempel *ihres* Geistes aufdrücken konnte. Diese beiden Tatsachen hat Geiger

schon vor 62 Jahren mit klarem Blick erkannt, wenn er sagt [1]): „Die höhere Blüte der jüdischen Theologie würde sich in einer wissenschaftlichen biblischen Exegese und einer gesunden biblischen Kritik entfalten. . . . . Gerade auf diesem Gebiete wird sicherlich die jüdische Wissenschaft wieder den Höhepunkt gewinnen, wie sie ihn unter den Arabern für die frühere Zeit eingenommen hatte; es wird sich dann zeigen, wie den Juden ihre Bibel doch ein wahrhaft geistiges Eigentum sei, das sie mit der rechten heiligen Scheu, aber auch mit echter Vertrautheit, zu behandeln wissen. Jene Willkürherrschaft, die christliche Exegese und Kritik üben bei unleugbar großen Verdiensten, hat Bestand, solange sie von jüdischer Seite ignoriert wird; man wird vom Ignorieren denn doch einmal abgehen und durch geistige Freiheit und Sicherheit den Herrscherstab erringen."

Geiger begnügte sich aber nicht damit, die Einbeziehung der Bibel in die jüdische Wissenschaft theoretisch zu fordern, sondern er betrachtete es auch als seine Lebensaufgabe, nach seinen Kräften an der Erfüllung dieser Aufgabe mitzuarbeiten. Es hing dies im letzten Grunde mit seiner ganzen Auffassung des Judentums zusammen. Denn wenn die Geschichte des Judentums eine ununterbrochene religiöse Entwicklung aufwies, so mußte die Bibel aus ihrer bisherigen Isolierung herausgehoben und in Zusammenhang mit den späteren Entwicklungsstufen gebracht werden, mußte nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich an der Spitze der ganzen Entwicklung ihren Platz finden. Derselbe Geiger, der die äußere Autorität der Bibel mit einer noch nicht dagewesenen Schärfe angriff, hat darum gleichzeitig den inneren Wahrheitsgehalt der biblischen Schriften, vor allem der Propheten gegenüber dem starren Judentum der Tradition in den Vordergrund gerückt und für das religiöse Leben fruchtbar gemacht. Doch während er mit dieser stärkeren Betonung der Bibel im Sinne einer Veredlung des zeitgenössischen Judentums in allen fortschrittsfreundlichen Kreisen sofort Verständnis und Zustimmung fand, blieb er mit seiner wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung der Bibel zeitlebens ein einsamer Mann. Es ist dies das Symptom einer tiefer liegenden Erscheinung, die uns in der jüdischen Wissenschaft bis auf den heutigen Tag entgegentritt. Die jüdische Wissenschaft ging nämlich von Anfang an mehr darauf aus, Neuland zu entdecken, als altbekanntes Land besser zu durchforschen. An der Bibel ging sie wie auf stillschweigende Verabredung in weitem Bogen vorbei, entzog sich dadurch gleichsam selbst das Fundament, konnte ihre einzelnen Teile nicht zu einem harmonischen Gebäude zusammenschließen und konnte niemals ihre Krönung in einer eigentlichen Religionsgeschichte finden. Selbst die „gottesdienstlichen Vorträge" von Zunz, deren Erscheinen den Geburtstag der jüdischen Wissenschaft bedeutet, und die der Verfasser als „Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur und Religionsgeschichte" bezeichnet, erfüllen in dieser Beziehung nicht, was der Titel verspricht, beschäftigen sich nur in einem Kapitel mit der Bibel, und zwar nur mit den Büchern der Chronik, und bieten nur soweit Religionsgeschichte, als sie die Entwicklung der Institutionen

---

[1]) W. Z. VI, 114. Vgl. oben S. 298.

aufzeigen. Ebensowenig bietet das große Geschichtswerk von Grätz wirkliche Religionsgeschichte. Denn den Rahmen, innerhalb dessen sich der Geschichtsverlauf und selbst die Literaturgeschichte abspielt, bilden dort nicht sowohl die Ideen des Judentums als die Schicksale der Juden. Auf diesen Mangel einer wirklichen Religionsgeschichte innerhalb der jüdischen Wissenschaft hat mit scharfem Blicke auch schon Leopold Löw [1]) hingewiesen, den mit Geiger eine merkwürdige Geistesverwandtschaft verband, und der fast als einziger neben ihm religionsgeschichtliche Arbeiten im engeren Sinne, freilich auch nur für die nachbiblische Zeit, geliefert hat.

Es muß als ein großes Glück für die Wissenschaft betrachtet werden, daß Geiger die Resultate seiner bibelkritischen und religionsgeschichtlichen Forschungen nicht in einzelnen kleineren Aufsätzen und Arbeiten verzettelt hat. So konnten die großen neuen Ideen in ihm ausreifen, bis er sie in seinem umfassenden Werk, der Urschrift, niederlegen und im Zusammenhang klar darstellen konnte. Der bloße Titel des Werkes, das meist kurzweg als „Urschrift“ zitiert wird, birgt ein ganzes Programm und mußte dadurch schon von vornherein lebhaften Widerspruch erwecken. Denn all diejenigen, die die Urschrift der Bibel als inspiriert betrachteten und eine innere Entwicklung des Judentums, sei es vom Standpunkte der jüdischen oder christlichen Kirchenlehre, leugneten, mußten das Buch ablehnen, noch bevor sie es zu lesen angefangen hatten. Außerdem stellte die Lektüre ungewöhnliche Ansprüche an die Gelehrsamkeit wie an die Auffassungskraft des Lesers, zwang ihn, völlig neuen und schwierigen Gedankengängen nachzugehen, auf biblischem wie talmudischem Gebiete den minutiösesten Detailuntersuchungen zu folgen, so daß es wohl überhaupt nur wenige Gelehrte gab, die dem Werke in allen seinen Teilen mit vollem Verständnis gegenüberstanden. Dazu kommt noch, daß der Aufbau, was freilich schon im Gegenstand, der unter der Hand wuchs, lag, eine gewisse Schwerfälligkeit zeigt [2]), und das Fehlen eines Verzeichnisses der Bibelstellen [3]) die Benützung ungemein erschwert.

Eine doppelte Aufgabe war es, die sich Geiger in diesem Werke stellte: einerseits die Entwicklung des Judentums vom babylonischen Exil bis zum Abschluß des Talmud, das schwierigste Problem der jüdischen Religionsgeschichte, aufzuhellen, andererseits die Geschichte des Bibeltextes während dieses Zeitraums zu zeichnen. Der originelle Gedanke darin war, daß er nicht die eine Aufgabe neben der andern zu lösen versuchte, sondern die eine in der andern: die Textgeschichte wurde als ein Teil der Religionsgeschichte verstanden und die Religionsgeschichte aus den Zeugnissen der Textgeschichte erschlossen. Ein ungeahntes Licht fiel durch diese Untersuchungen nicht nur auf den Text

[1]) In der Besprechung von Geigers Urschrift in Ben Chananja II. (1858) 92 ff. = Löw, G. S. II, 466 ff.

[2]) Geiger selbst (N. S. V, 296) hat in einem Briefe an Nöldeke anerkannt, daß es der Urschrift an Übersichtlichkeit in der Gruppierung und Behandlung des weitschichtigen Stoffes fehlt.

[3]) Diesem Mangel soll das Verzeichnis der Bibelstellen am Schlusse dieses Werkes abhelfen.

der Bibel selbst, dessen Wert bis dahin von der Tradition ebensosehr überschätzt wie von der Kritik unterschätzt worden war, sondern auch auf die Übersetzungen, deren Verhältnis zum Urtext und zueinander noch nie so scharf erfaßt worden war, speziell auf die Targume, deren Tendenz und Charakter hier zum ersten Male klar aufgedeckt wurde. Ein neues Licht fiel auf die Apokryphen, besonders die beiden Makkabäerbücher [1]), an deren Erklärung jüdische Forscher sich bis dahin noch nicht versucht hatten, wie vor allem auch auf die älteste palästinensische Exegese, die namentlich in den halachischen Midraschim Mechilta und Sifre erhalten ist, und in der wichtige Überreste der alten Halacha gegenüber der später zur Alleingeltung gelangten jüngeren Halacha nachgewiesen wurden. Eigentlich müßte also der schon ohnehin so lange Titel des Buches lauten: „Urschrift, Übersetzungen ‚und Exegese' der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums."

Für die Religionsgeschichte wiederum ist außer dem eben erwähnten Nachweis einer älteren und jüngeren Halacha als wertvollstes bleibendes Resultat die Feststellung des eigentlichen Wesens der Pharisäer und Sadduzäer zu nennen. Den gleichen Gegenstand behandelte Geiger einige Jahre später in vertiefter und erweiterter Gestalt in einer Abhandlung [2]), die den Ausgangspunkt für alle weiteren Forschungen auf diesem Gebiete bildete, und deren Ergebnisse, wenn auch mit starken Einschränkungen, Gemeingut der Wissenschaft geworden sind. Methodisch wichtig und durchaus neu bei diesen Forschungen war die Verbindung der Bibelkritik mit der Talmudkritik, indem die einzelnen Etappen in der Entwicklung des Bibeltextes aus ihrem Niederschlag in der rabbinischen Literatur erkannt, und wiederum die Geschichte der Halacha, wie die Geschichte der Parteien und Sekten aus dem großen „Palimpsest der Vergangenheit", den der Bibeltext darstellt, mit scharfem Blicke rekonstruiert wurde.

Im folgenden sei Inhalt und Gedankengang des ganzen Werkes so weit möglich, mit den eigenen Worten Geigers kurz skizziert. Die Einleitung enthält eine gedankenreiche Geschichte der biblischen Textkritik bei den Juden und rühmt namentlich die Verdienste von Elia Levita, der die Jugend der Vokalzeichen und Akzente entdeckte, von Asarja dei Rossi, der zuerst eine Kritik der Septuaginta versuchte, und von Samuel David Luzzatto, der den Nachweis führte, daß sowohl die Targume als auch die Punktatoren und Akzentuatoren manche geflissentliche Änderung im Bibeltext vornehmen, um zu beseitigen, was dem schlichten Leser und Hörer anstößig sein könnte. Diese Erkenntnis will nun Geiger auf die ganze Geschichte des Bibeltextes und aller aus dem Original geflossenen Übersetzungen ausdehnen und dahin erweitern, daß auch Buchstaben, Wörter und Sätze diesem Gesetze sich hätten fügen müssen. Damit hofft er, wenigstens teilweise, den Weg zur Lösung der Gesamtfrage zu finden,

---

[1]) Erwähnung verdient auch der ein Jahr nach der „Urschrift" erschienene Aufsatz: „Warum gehört das Buch Sirach zu den Apokryphen?" (Z. D. M. G. XII, 536 ff. = N. S. III, 275 ff.). Das inzwischen entdeckte hebräische Original enthält nach Kap. 51, 12 einen in den Übersetzungen fehlenden Psalm, der die Söhne Zadoks als Priester feiert, was eine Bestätigung für den Grundgedanken von Geigers Aufsatz ist.

[2]) J. Z. II, 11 ff.

den Weg zu der Aufhellung des Prozesses, den der ganze Bibeltext durchzumachen hatte, und zu der parallel damit laufenden inneren Entwicklung des Judentums.

Im ersten Teile, der in drei Abschnitte zerfällt, ist die Geschichte der Bibel von der Rückkehr aus dem Exile bis zu den Makkabäern gezeichnet. Geiger sucht hier vor allem den Nachweis zu führen, daß zur Zeit des zweiten Tempels die Zadokiten, d. h. die von Zadok abstammenden Priester, immer mehr zu entscheidender Bedeutung als religiöse und politische Führer des Judentums gelangten. Dieses Übergewicht der Zadokiten drückte der ganzen religiösen Literatur jener Zeit den Stempel auf und bewirkte zugleich, daß die aus früherer Zeit stammende religiöse Überlieferung einer eingreifenden Überarbeitung im Sinne und im Interesse des herrschenden Priestergeschlechts unterworfen wurde. Es wird das nicht nur an einzelnen Stellen gezeigt, wo die Übersetzungen, speziell die LXX, noch den ursprünglichen Text aufbewahrt haben, sondern vor allem an der Chronik, wo die ganze alte Geschichte, wie sie in den Büchern Samuel und den Königsbüchern uns heute noch vorliegt, eine völlige Umgestaltung vom Zadokitischen Standpunkt aus erfahren hat. Es kann nicht geleugnet werden, daß gerade dieser Teil des Werkes am meisten Anlaß zu berechtigter Kritik gibt, daß er sowohl allgemein den Einfluß der Zadokiten überschätzt, als auch im einzelnen vieles Unannehmbare enthält. Auf der andern Seite sind gerade hier einige feinsinnige Bemerkungen eingestreut, die charakteristisch für die Geiger im ganzen Werke vorschwebenden Gedanken sind, so daß sie hier mitgeteilt seien: „Das ewige Wort gehörte nicht einer bestimmten Zeit an, es konnte nicht von der Zeit seiner Niederschreibung abhängig sein, es durfte ebensowenig angeblich neuer Wahrheiten und Erkenntnisse entbehren. Daher trug jede Zeit, jede Richtung, jede Individualität in die Bibel ihre ganze eigene Auffassung hinein, daher die Erweiterungen, Deutungen, typischen und symbolischen Erklärungsversuche . . . . Die Bibel enthielt das volle Geistesleben des Volkes, drückte es vollkommen aus, sie sprach jedem seine eigenen besseren Überzeugungen aus, und in der energischen Wiederbelebung, welche sich in der ersten Zeit des zweiten Staatslebens unter den Zadokiten kundgab, in dem vollen Streben, die Bibel nun endlich eine Wahrheit werden zu lassen, in der vollen Identifizierung der eigenen Gesinnung mit deren Inhalt, mußte das nationale Bewußtsein in dem überlieferten heiligen Buche seinen ganzen Ausdruck finden, ergänzte es arglos das ihm mangelhaft Scheinende und drückte dem Vorliegenden in aller Unbefangenheit auch den eigenen Stempel auf. . . . . Das religiös-nationale Bewußtsein hatte sich vollständig in den überlieferten heiligen Schatz eingelebt, es assimilierte ihn daher auch mit seinen Empfindungen und gestaltete ihn nach denselben um[1]."

Weitaus sicherer ist der Boden, auf dem sich Geiger im zweiten Teile bewegt. Er behandelt die Geschichte der Bibel von den Makkabäern bis zur hadrianischen Zeit. Aus den Trümmern einer getrübten und vielfach in sich widerspruchsvollen Überlieferung gewinnt Geiger ein neues Bild vom Wesen der Pharisäer und

[1]) Urschrift 72 ff.

Sadduzäer. Der Name der letzteren wird von Zadok abgeleitet und im Zusammenhang damit gezeigt, daß sie die kleine aber mächtige Partei des Priesteradels waren, während die Pharisäer ihnen gegenüber als Demokraten die Sache des Volkes führten. Sie vertraten zugleich den religiösen Fortschritt gegenüber den nur die gegebenen Einrichtungen eifersüchtig hütenden Sadduzäern. Daraus ergaben sich mit der Zeit immer tiefere dogmatische und gesetzliche Differenzen, die wir nur noch zum Teile in ihren Einzelheiten kennen. Denn die Pharisäer, die gegen Ende des zweiten Tempels immer mehr an Einfluß zunahmen und schon vor dem Untergang desselben manche Einrichtung und Lehre der gegnerischen Partei teils zu beseitigen, teils umzudeuten suchten, blieben nach der Katastrophe des Jahres 70 als einzige Partei übrig und suchten, namentlich nach dem unglücklichen Ausgang des Bar Kochba-Aufstandes, die Erinnerung an diese Differenzen möglichst schwinden zu machen und ihre nunmehr von keiner Seite bestrittene Anschauung als die von jeher alleingültige hinzustellen und in die Bibel hineinzudeuten. In der offiziellen Mischna und dem babylonischen Talmud finden sich daher nur noch schwache Anklänge an die einstigen Differenzen, während die halachischen Midraschim, die Tossefta und der palästinensische Talmud die Erinnerung treuer bewahrt und neben der Masse der neuen Halacha auch manches alte Material, wenn auch tendenziös überarbeitet, erhalten haben [1]. Speziell in den historischen und haggadischen Partien sind uns Tatsachen gerettet, welche zur Rekonstruktion der alten Zeit wichtige Dienste leisten. Außer in diesem Teile der rabbinischen Literatur ist auch durch die Samaritaner und vor allem durch die Karäer, die in gewissem Sinne die geistigen Nachkommen der Sadduzäer sind, vieles von der alten Halacha erhalten worden.

Diese fruchtbare, noch lange nicht genug gewürdigte Erkenntnis von der Wandlung der Halacha wendet nun Geiger auf die jüngeren griechischen und aramäischen Übersetzungen an, und zeigt, daß Aquila gegenüber der LXX eine völlig neue Übersetzung nach dem veränderten Standpunkt der Zeit darstellt, während Theodotion die LXX als Grundlage beibehält und sie nur dem gegenwärtigen Text und der gegenwärtigen Anschauung anpaßt. Ganz ebenso sei die aramäische Übersetzung des Pentateuchs, die den Namen des Onkelos trägt, auf Grund der geltenden Halacha völlig umgearbeitet, während das Jonatan zugeschriebene Targum zu den Propheten nur eine moderne Berichtigung der alten Übersetzung darstelle. Dem Vorgang Luzzattos folgend, erklärt Geiger auch den Namen Onkelos als entstanden aus Akylas, während Jonatan die wörtliche Wiedergabe von Theodotion sei, so daß also die beiden aramäischen Übersetzungen sich schon äußerlich als die nach Art jener griechischen Übersetzungen angefertigten kennzeichnen. Das jerusalemische Targum zum Pentateuch dagegen, das man erst seit Ende des Mittelalters irrtümlich mit dem Namen Jonatans belegt, enthält noch heute viele alte Elemente, die für die

[1]) Vgl. dazu neuerdings Chwolson, Das letzte Passamahl Christi 17 ff. sowie (in dem 1908 erschienenen Nachtrag) 164 ff. und 176, wo wichtige Ausführungen über die Geschichte der Halacha im Geigerschen Sinne sich finden, und einige Kriterien zur Eruierung der sadduzäischen Traditionen angegeben sind.

Ermittlung der früheren Halacha von größter Bedeutung sind, wie in einem besonderen Exkurse an vielen Einzelstellen gezeigt wird. In Babylonien, wo die beiden erstgenannten Targume entstanden, erfolgte dann auch etwa im 7. Jahrhundert die endgültige Feststellung des Bibeltextes mit Vokalisation und Akzentuation.

Der folgende Abschnitt sucht an verschiedenen Stellen zu zeigen, daß sowohl im Texte wie in der Auffassung der Bibel sich noch deutlich die Spuren jener antisadduzäischen Tendenz finden und den Unterschied von alter und neuer Halacha und Haggada klar zutage treten lassen. Den Beschluß bildet ein Abschnitt über die beiden Makkabäerbücher, in welchem der seitdem zum ehernen Bestand der Wissenschaft gehörende Nachweis geführt wird, daß das zweite Makkabäerbuch eine pharisäische Tendenzschrift ist, in der die im ersten der hasmonäischen Dynastie ergebenen und sadduzäerfreundlichen Buche erzählten Vorgänge in völlig neuer Beleuchtung zugunsten der eigenen Partei dargestellt erscheinen, und sowohl in der Beurteilung der herrschenden Familie und der Priester, wie in den religiösen Ansichten die Opposition gegen jenen ersten und gewiß objektiveren Bericht unverhüllt zum Ausdruck kommt.

Der dritte und größte Teil des Werkes enthält die positiven Resultate der Untersuchung für die Bibelforschung. Er geht den Ursachen und Gründen für die abweichenden Textesrezensionen nach und zerfällt in zwei ungleiche Abschnitte, von denen der erste kleinere sich mit dem „Mangel an kritischer Sorgfalt" beschäftigt, während der zweite größere die „tendenziösen Änderungen" bespricht. Im ersteren stellt Geiger die ziemlich dürftigen Erinnerungen der talmudischen Tradition an einen früheren abweichenden Bibeltext zusammen und macht dabei auch eine Reihe feiner sprachgeschichtlicher Beobachtungen, indem er zeigt, daß der spätere veränderte Sprachgebrauch Einfluß auf die Gestaltung des Bibeltextes geübt hat. Verschiedene Varianten der Übersetzungen deuten darauf hin, daß manche Varianten des massoretischen Textes als erleichternde oder erklärende Lesarten gegenüber der dort vorauszusetzenden älteren Textgestalt anzusehen sind oder dort vorhandene Lücken ergänzen. Selbst durch manche unscheinbare massoretische Notiz schimmert noch eine ältere Textform durch, die manchmal noch den alten Übersetzern vorgelegen hat, und wodurch die allgemeine Erkenntnis bestätigt wird, daß in der vormassoretischen Zeit Nachlässigkeit und Mißverständnis den Text mannigfach verunstaltet haben.

Die glänzendste Leistung des ganzen Werkes ist der die „tendenziösen Änderungen" behandelnde Abschnitt, der in seinem Grundgedanken noch heute unerschüttert dasteht. Geiger beweist hier mit einem geradezu erdrückenden Material, daß man infolge der fortgeschrittenen religiösen Entwicklung häufig an der naiven Ausdrucksweise der Bibel Anstoß nahm und daher, um Mißverständnissen vorzubeugen, nicht nur durch eine abschwächende oder umschreibende Übersetzung, sondern auch durch Änderungen des Textes selbst den abweichenden Anschauungen der eigenen Zeit Ausdruck gab. Sowohl durch Änderungen der Aussprache, die bei dem früher unvokalisierten Text überhaupt nicht äußerlich sichtbar waren, wie durch Änderung einzelner Buch-

staben, ja ganzer Worte hat man dogmatische Schwierigkeiten oder Ausdrücke, die den Nationalstolz oder das Schamgefühl verletzten, beseitigt. Gerade dieses oft willkürliche Verfahren, das in seiner weitgehenden Anwendung die ganze Autorität der Bibel gefährdete, trug dann später mit dazu bei, daß man den überlieferten Text desto sorgfältiger hütete und jene Änderungen wieder aus dem Text zu schaffen suchte. Doch schon waren die neuen Anschauungen so tief eingedrungen, daß die ursprüngliche Gestalt vielfach nicht mehr hergestellt werden konnte, und der durch die Massoreten endgültig festgehaltene Text bis heute die Spuren jener tendenziösen Bearbeitung aufweist.

Eine Reihe von auffallenden Erscheinungen, deren Deutung bis dahin nicht gelungen oder noch gar nicht versucht worden war, wird hier nach neuen Gesichtspunkten erklärt, in Zusammenhang gebracht und in ein System eingeordnet, in dem oft die scheinbar geringfügigste Variante der Vokalisation oder Akzentuation hohe Bedeutung erlangt. Zunächst werden die zur Reinhaltung des Gottesbegriffes vorgenommenen Änderungen ausführlich besprochen und dabei namentlich über das Aufhören der Aussprache des Tetragramms wichtiges Material beigebracht. Auch die Gottesnamen אלהים und אל, deren Aussprache man nicht gerade vermied, gaben Anlaß zu manchen Umwandlungen und Umdeutungen, namentlich wenn es sich um nichtjüdische Gottheiten handelt, sowie in Eigennamen und sonstigen Worten, die das Element אל enthalten. Überraschend, wenn auch nicht immer überzeugend sind die Ausführungen über מֶלֶךְ und מֹלֶךְ, das nach Geigers allgemein angenommener Vermutung, für die Gesenius [15] allerdings Robertson Smith (1889) als Gewährsmann anführt, die Vokale von בֹּשֶׁת erhalten hat. Sodann werden ausgehend von den rabbinischen Traditionen über Tikkun Soferim die oft starken inhaltlichen Änderungen besprochen, die der Text erfuhr, um auffällige oder unwürdige Vorstellungen von Gott fernzuhalten.

Das zweite Kapitel des Abschnitts: „Israel, Fremde, Fromme" zeigt, daß auch der religiöse und nationale Stolz als ein nicht unerheblicher Faktor bei der Gestaltung unseres Textes mitwirkte. Die Ausführungen über die Entwicklung des Begriffes גֵּר [1]) sind sprachgeschichtlich wie religionsgeschichtlich gleich bedeutsam, während die Erklärung der alten rabbinischen Bestimmungen über die nicht vorzulesenden bezw. zu übersetzenden Bibelabschnitte einen tiefen Einblick in die Methode der ältesten Apologetik gestattet [2]).

Das dritte Kapitel endlich beschäftigt sich mit den das Schamgefühl und den Anstand verletzenden Stellen, die man, wie schon die Mischna [3]) ausdrücklich bezeugt, durch verhüllende Umschreibung milderte. Diese Abschwächungen hatten jedoch, wie Geiger zeigt, einen weit größeren Umfang, als die Angaben der Alten vermuten lassen, und erstrecken sich selbst auf Worte, die nach keiner Richtung hin Anstoß geben konnten und nur in ästhetischer Beziehung anstößig waren, z. B. den Stamm בָּלָה „zerfallen", der in seiner Anwendung

[1]) 351 ff.

[2]) 367 ff.

[3]) Megilla 4, 9, T. 4 p. 228 [20] ff.

auf den menschlichen Körper häßlich wirkte und darum die sonderbarsten Änderungen über sich ergehen lassen mußte.

Wer in diesem Hauptteil des Werkes etwa viele überraschende Konjekturen erwartet, wird sehr enttäuscht werden. Wohl wird manche neue originelle Emendation vorgeschlagen — um nur éin Beispiel herauszugreifen, das auch durch die methodische textgeschichtliche Begründung charakteristisch ist, sei auf die Änderung von Numeri 24, 23 מִשֻּׂמוֹ אֵל aus ursprünglichem מִשְּׁמוּאֵל [1]) hingewiesen — doch im ganzen besteht der Wert von Geigers Untersuchungen gerade darin, daß er der Art von Textkritik, die mit Wörterbuch und Konkordanz mechanisch arbeitet, energisch entgegentrat und zugleich gegenüber dem ganz planlosen Haschen nach geistreichen Einfällen die strenge Zucht sprachgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Forschung als Hilfsmittel der Textkritik in Anspruch nahm. Nicht die Zahl der neu erklärten Stellen, sondern die tiefere systematische Begründung einer großen Zahl der durch die Versionen und sonstigen alten Textzeugen gebotenen Varianten sichert diesem Teile des Werkes seine bleibende Bedeutung. Allerdings muß zugegeben werden, daß hier durchaus keine Panacee für alle Schäden des Bibeltextes geboten ist, und daß Geiger seinem System zuliebe häufig gewaltsam verfährt, indem er unverdächtige Stellen mit Unrecht anzweifelt und ebenso in manchen Varianten, die sich viel einfacher als Schreibfehler erklären oder aus den sonstigen Fehlerquellen jeder schriftlichen Überlieferung entspringen, tendenziöse Änderungen wittert.

Die im Vorstehenden versuchte kurze Skizzierung des Hauptinhalts der Urschrift kann kein auch nur annäherndes Bild von dem reichen darin niedergelegten Stoffe und den neuen darin ausgesprochenen Gedanken und Anregungen geben. Zur vollen Würdigung der Urschrift, die Nöldeke im Jahre 1866 „ein epochemachendes Werk“ nannte [2]), ist vielmehr unbedingt ein genaues Durcharbeiten notwendig, das ganz abgesehen von den erforderlichen Kenntnissen eine Ausdauer verlangt, die nicht jedem gegeben ist. Das ist auch einer der Gründe für das nur sehr langsame Durchdringen des Werkes selbst in Fachkreisen. Doch die Hauptgründe für die teilnahmslose, ja oft schroff ablehnende Aufnahme liegen tiefer und sind schon oben angedeutet und von Geiger selbst hervorgehoben worden [3]). Von jüdischer Seite ist, so weit ich feststellen konnte, nur die erwähnte Besprechung von Leopold Löw der Bedeutung des Werkes gerecht geworden, ohne indes irgendwie auf die Einzelheiten einzugehen [4]). Die in Breslau, der Stätte von Geigers Wirksamkeit, erscheinende „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ hielt es für das geratenste, das Werk totzuschweigen. Wenn Luzzattos frommes Gemüt sich mit Unwillen davon abwandte und die Grundidee des Buches als „tout-à-fait fausse, aussi bien que dangereuse“ bezeichnete [5]), so war das

[1]) 367.

[2]) Z. D. M. G. 20, 457.

[3]) Vgl. N. S. V, 224. 228 f. j. Z. II, 12 ff.

[4]) Vgl. den interessanten Brief von Geiger in Löw, Ges. Schr. V, 155 ff.

[5]) Epistolario (Padova 1890) p. 927 (in einem Brief an M. A. Levy). Ebenso scharf in einem Briefe an Geiger: אגרות שד"ל p. 1309.

der Ausdruck einer ehrlichen Überzeugung, die man zwar bedauern kann, aber achten muß, und die auch die zwischen ihm und Geiger bestehende Freundschaft keinen Augenblick trübte[1]). Rapoport macht lediglich Ausstellungen zu einzelnen Punkten und versucht nicht einmal, das Werk als Ganzes zu verstehen oder gegen seinen Plan etwas Ernstes vorzubringen. Es ist das umso bedauerlicher, als man glauben sollte, daß er durch seine tiefe talmudische Gelehrsamkeit für das Verständnis der wichtigsten Partien der Urschrift besonders gut ausgerüstet war[2]). Haben doch, wie bekannt, gerade die Vertreter der damaligen Maskilim-Generation in Rußland und Galizien, die Geiger schon aus seinen hebräischen Veröffentlichungen kannten und schätzten, das Werk eifrig studiert. Ich selbst kenne in Königsberg einige talmudisch gebildete, heute hochbetagte russische Kaufleute, die es in ihrer Jugend schon mit Bewunderung gelesen haben.

Von christlichen Gelehrten hat zuerst A. Hausrath[3]) in einem Aufsatz „die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Saddukäer" auf die Bedeutung des Werkes für die Religionsgeschichte hingewiesen und sich sowohl zur Methode als zu den Hauptergebnissen zustimmend geäußert. Nicht so schnell fanden die die Bibel unmittelbar berührenden Partien Anerkennung. Geiger selbst äußert sich darüber schon wenige Monate nach Erscheinen des Werkes[4]): „In christlichen Kreisen ist dem Buche schon seine jüdische Abstammung, noch mehr aber die dort ganz unbekannte rabbinische Gelehrsamkeit hinderlich." Trotzdem stellte sich mit der Zeit auch bei manchen Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft ein besseres Verständnis ein, so daß dem Buche die gebührende Beachtung und in manchen Punkten auch volle Zustimmung zuteil wurde. So ist es bemerkenswert, daß Wellhausen in einer seiner ältesten Schriften[5]) bekennt, fruchtbare Anregungen von Geiger erhalten zu haben, trotzdem er sich zu seinen Resultaten oft ablehnend verhält. Seitdem wurde die Urschrift, wenn auch nie in ihrer Totalität, immer mehr in Einleitungen und Kommentaren zum A. T. berücksichtigt, und ihre Einseitigkeiten wurden auf ihr richtiges Maß zurückgeführt[6]).

Heute gehört das Buch allerdings nur noch der Geschichte an. Der ungewöhnliche Aufschwung, den die verschiedenen Seiten der Bibelwissenschaft im letzten halben Jahrhundert genommen haben, hat eine Fülle von neuen Problemen gestellt und neue Lösungen gefunden, die 1857 kaum geahnt werden konnten, so daß ganze Teile des Werkes als überholt oder unhaltbar zu bezeichnen sind. Nichtsdestoweniger enthält es nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in der Methode wertvolle Bausteine für die Wissenschaft der Zukunft. Sowohl jüdische als auch christliche Gelehrte können daraus lernen,

---

[1]) Vgl. Geigers Brief an Luzzatto N. S. V, 219.

[2]) Über Rapoports Bemerkungen in נחלת יהודה I, Krakau 1868, siehe J. Z. VII, 78 ff.

[3]) Protest. Kirchenz. 1862, 967 ff.

[4]) N. S. V, 224.

[5]) Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen 1872. Vorrede S. III., XII—XIII. 29—33 Vgl. Geigers Besprechung des Buches in J. Z. X, 84 ff.

[6]) Vgl. z. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 31 Anm. 2.

welch weite Perspektiven sich für eine tiefere gegenseitige Durchdringung biblischer und talmudischer Kritik eröffnen, wie beide scheinbar so verschiedenen Gedankenwelten in organischem Zusammenhang stehen und von einander Licht erhalten, wie für eine Wissenschaft des Judentums, die diesen Namen verdient, Bibelkritik ohne Talmudkritik ebenso undenkbar ist, wie diese ohne jene. Doch auch noch nach einer andern Richtung hat die Urschrift, was meines Wissens noch nie betont wurde, eine prinzipielle Bedeutung: sie zeigte, daß die beliebte Behauptung vom jüdischen „Buchstabendienst" durch nichts schlagender widerlegt werden kann als durch den Nachweis, wie frei man noch bis ins neutestamentliche Zeitalter hinein mit dem Buchstaben der Bibel verfuhr: „Der Geist ging ihr (der jüdischen Frömmigkeit) über den Buchstaben; um jenen nicht zu verletzen, änderte sie diesen [1])".

Besondere Erwähnung verdient, daß Geiger, so hoch er auch von seinem Werke dachte [2]), schon bald nach Erscheinen desselben [3]) bekannte, daß er manches darin aufgebe, und acht Jahre später, als ihm eine Übersetzung der „Urschrift" ins Französische in Aussicht gestellt wurde, sogar erklärte [4]), „daß er heute das Werk anders arbeiten würde". Überhaupt betrachtete er es nicht als seine höchste und letzte wissenschaftliche Leistung, sondern hoffte, als krönenden Abschluß noch zwei Hauptwerke liefern zu können: „Geschichte der Bibelübersetzung und Bibelerklärung bei den Juden" und „Entwicklungsgeschichte des biblischen und talmudischen Judentums in wissenschaftlicher Begründung [5])".

Leider war es ihm nicht vergönnt, diese Werke zu vollenden. Seine in Frankfurt und Berlin vor einem Laienpublikum gehaltenen Vorlesungen über „das Judentum und seine Geschichte", in drei Bänden [6]), können uns nicht dafür entschädigen und lassen nur ahnen, wie großes er in streng wissenschaftlicher Arbeit noch hätte leisten können. Durch seine 1870 erfolgte Berufung nach Berlin und die zwei Jahre später erfolgte Begründung der dortigen „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums" bot sich ihm die lang ersehnte Gelegenheit zu einer wissenschaftlichen Lehrtätigkeit. Die dort gehaltenen Vorlesungen „Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums" und „Einleitung in die biblischen Schriften [7])" sind auch in ihrer vorliegenden, leider unvollendeten Gestalt ein bedeutsames Dokument der jüdischen Geistesgeschichte. Ist hier doch zum ersten Male an einer jüdisch-theologischen Anstalt der Versuch unternommen worden, ohne Rücksicht auf die Tradition, mit den Mitteln strenger philologischer und historischer Methode an die Er-

---

[1]) Urschrift 345.

[2]) In dem oben erwähnten Briefe an L. Löw spricht er die Überzeugung aus, daß das „Buch der Entwicklung und Läuterung, daher welthistorischen Befestigung des Judentums wesentliche Dienste zu leisten geeignet ist".

[3]) N. S. V, 229 (in einem Briefe an M. A. Stern).

[4]) N. S. V, 293 (in einem Briefe an M. A. Levy).

[5]) N. S. V, 240 und 313 (in Briefen an M. A. Stern und an Chwolson).

[6]) Eine Neuausgabe mit Vorwort von Ludwig Geiger (IV u. 539 S.) ist soeben bei Wilhelm Jacobsohn & Co. in Breslau erschienen.

[7]) N. S. II, 33—245; IV, 1—279.

forschung der Bibel und der talmudischen Literatur heranzugehen und so eine wirkliche Wissenschaft des Judentums zu schaffen, die sich zu einer achtunggebietenden geistigen Macht in der Gegenwart erheben könnte.

Die erstgenannte Vorlesung enthält in ihrem Hauptteil einen an originellen Ideen, wenn auch nicht an neuen Tatsachen reichen Abriß der jüdischen Religionsgeschichte von der ältesten Zeit bis 1830, bietet jedoch ihrer ganzen Anlage nach mehr fertige Resultate als kritische Einzeluntersuchungen. Die andere Vorlesung enthält viel wertvolles, bis heute noch nicht verwertetes Material für die Einleitungswissenschaft, so speziell der zweite Abschnitt „der Text der biblischen Bücher", der durchaus nicht bloß einen Extrakt aus der Urschrift darstellt, sondern außer zahlreichen neuen Belegen für die dort aufgestellten Thesen auch manche bis dahin gar nicht berührten Punkte bespricht. Aus dem folgenden Abschnitt „Übersetzungen" ist besonders § 17, der die Targume behandelt, von selbständigem Werte. Auch der vierte Abschnitt „Die biblischen Bücher nach ihrer allmählichen Entstehung und Vollendung" bietet in Einzelheiten wichtige Beobachtungen, kann aber im ganzen nur noch historisches Interesse beanspruchen. Namentlich gilt das von der in §§ 38—40 unternommenen Quellenscheidung für die drei ersten Bücher des Pentateuchs, die am stärksten zeigt, wie schnell seitdem die Wissenschaft fortgeschritten ist.

Der vorzeitige Tod Geigers hat nicht nur verhindert, daß seine bibelwissenschaftlichen Forschungen zum Abschluß gelangten, sondern auch, was noch schmerzlicher ist, daß er auf diesem von Juden bis dahin noch fast gar nicht betretenen Gebiet Schule machen konnte. An dem eben erwähnten schnellen Fortschritt der Bibelwissenschaft im letzten Menschenalter haben jüdische Gelehrte nur sehr geringen Anteil. Selbst das entschieden freisinnige Judentum, das den kritischen Standpunkt prinzipiell anerkennt, hat leider völlig versagt und die Bibelwissenschaft bis heute der protestantischen Theologie als unbestrittene Domäne überlassen.

---

2. Geschichte.

a. Geschichte und Literatur.

„Aus der Vergangenheit schöpfen" lautet einer der lapidaren Sätze, in denen Abraham Geiger seine Bestrebungen kennzeichnete. „Durch Erforschung des Einzelnen zur Erkenntnis des Allgemeinen, durch Kenntnis der Vergangenheit zum Verständnis der Gegenwart", so wird ein anderesmal seine Methode umschrieben [1]). Das Interesse für historische Studien und geschichtliche Darstellung wurde in Geiger durch seine besondere Begabung für diesen Zweig der Wissenschaft geweckt. Und wenn es auch schwer ist, die Befähigung für die einzelnen Gebiete gegeneinander abzuwägen, so geht man doch nicht fehl, wenn man hierin den besten Teil der Veranlagung Geigers erblickt. Der historische Sinn war in ihm überaus lebendig. Seine Veranlagung war so, daß er alles im Lichte der Geschichte betrachten mußte [2]). Schon von Jugend auf, in der Frühzeit seiner Entwicklung, zeigt er eine gesunde, historische Auffassung, und in Studienzweigen, die in damaliger Zeit von dieser Methode noch wenig berührt sind, findet er ganz von selbst den Weg zur Scheidung der Quellen, um verschiedene zusammengeflossene Gebiete historisch auseinanderzuhalten. Unter den Vorlesungen, die er als Student hört, sind zahlreiche aus dem Gebiete der Geschichte, und es ist kein Zufall, daß er gerade von der Vorlesung über Kultur- und Literaturgeschichte bei Schlosser bemerkt, daß er sie zu seinem „besonderen Genusse" gehört habe, eine Wendung, wie sie ähnlich nur noch bei der Lektüre von Walter Scotts Werken, die damals für den historischen Roman siegreich die Bahn frei machten, wiederkehrt. Auch in späteren Semestern hört er wiederholt historische Vorlesungen und beschäftigt sich privatim viel mit geschichtlichen Studien. Die kritischen Bemerkungen, die das Tagebuch in der Zeit nach Beendigung der Universitätsstudien füllen, enthalten zahlreiche Spuren seines tiefen Eindringens in die verschiedenen Zweige der mittelalterlichen Literatur und seiner Stellungnahme zu den Werken und Anschauungen der einzelnen Autoren [3]).

Aus dieser natürlichen Veranlagung entsprang die besondere Richtung, welche Geiger seiner bedeutendsten Schöpfung, der jüdischen Theologie, gegeben

---

[1]) N. S. V, 278.

[2]) Daselbst, 215.

[3]) Tagebuchaufzeichnungen N. S. V, 14. 24. 29. 39 f.

hat. Sie war ihm eine historische Disziplin, in der die geschichtliche Kritik die höchste Stelle einnimmt. Die Macht der Geschichte sollte darin erkannt werden, daß die Gestalt der jedesmaligen Gegenwart unbedingt abhängig war von der Vergangenheit, daß die Zeitereignisse nur im Zusammenhange mit ihr erklärt werden konnten. Die geschichtliche Betrachtungsweise sollte auch zugleich lehren, „wie nicht im gewaltsamen, rücksichtlosen Abschneiden aller aus der Vergangenheit uns gewordenen Überlieferung das Heil liege, sondern im sorgsamen Aufsuchen ihrer tiefern Sprüche und in dem Bestreben, das, was geschichtlich sich gebildet, auch geschichtlich fortzubilden [1])“.

Seine historischen Neigungen vertiefte Geiger dadurch, daß er in gründlichen Quellenstudien ein Fundament für seine geschichtlichen Forschungen legte. Alle erforderlichen Gaben brachte er mit: Gründlichkeit in der Betrachtung der Quellen, Vielseitigkeit der Interessen, ausgebreitete Gelehrsamkeit und eine gute Kombinationsgabe, die nicht in gesuchten geistreichen Hypothesen sich betätigte, sondern das Urteil an der Hand der Quellen gewissenhaft abwog. Vor allem hatte sich Geiger sehr gediegene Sprachkenntnisse erworben. Er hatte sich frühzeitig das Hebräische mit einer damals nicht gewöhnlichen Sorgfalt in der Beachtung der Grammatik angeeignet; er hatte sich später in das Syrische und Arabische vertieft, hatte die in diesen Sprachen zugänglichen Quellen für die jüdische Literaturgeschichte mit Liebe aufgesucht und mit Sorgsamkeit studiert. Seine gediegene philologische Schulung half ihm, die Quellen mit außerordentlicher Akribie zu benutzen. Seine Editionen und auch kürzere Zitate aus alten Quellen zeichnen sich daher durch ihre Zuverlässigkeit und Genauigkeit aus. Dazu kam vielfache Anregung von außen. Die Zeit, in die das Studium und das erste öffentliche Auftreten Geigers fällt, ist die Zeit des Aufblühens der Wissenschaft des Judentums. Der große Aufschwung, den die Forschung über die alte jüdische Literatur damals nahm, mußte strebsame Jünger der Wissenschaft mächtig fortreißen, zur Vertiefung in dieses Fach, zur selbsttätigen Mitwirkung an der neuen Forschung begeistern. „Eine so lange zurückgebliebene Richtung und Literatur bedarf der Männer, die mächtig drängen und treiben. [2])“ Geiger war einer von denen, die sich zunächst gern treiben ließen, dann frühzeitig selbst in die vorderste Reihe traten und ihrerseits die Führung und Anregung übernahmen. Besonders lag es ihm am Herzen, einen Zusammenschluß der verschiedenen Gelehrten herbeizuführen, durch gemeinsame Arbeit die Kräfte zu vervielfältigen. In der von ihm begründeten „Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie“ sollte ein Sammelpunkt geschaffen werden, an dem alle auf dieses Gebiet bezüglichen Forschungen sich vereinigten. Die wissenschaftliche Zeitschrift sollte ein Organ sein, das ganz unparteiisch, ohne einer bestimmten theologischen Ansicht zu huldigen, die wissenschaftlichen Verfechter jeder Richtung zu Worte kommen ließ [3]). Er hat sich später dahin bemüht, einen Verein für jüdische Literatur

[1]) W. Z. I, 2. A. Z. d. J. LX, 104. Brief an Dernburg.
[2]) N. S. V, 308.
[3]) N. S. V, 81.

ins Leben zu rufen [1]). Geiger suchte den Gedankenaustausch mit älteren und jüngeren gleichstrebenden Genossen, er fand durch sie Anregung und Förderung in seinen Arbeiten. Vor allem war die Freundschaft mit Leopold Zunz von Gewinn; der langjährige Briefwechsel und der persönliche Umgang mit dem Begründer der Wissenschaft des Judentums haben Geigers Liebe für die Arbeiten auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur genährt und vertieft [2]). Es galt in jener Zeit noch, die Urkunden für die jüdische Geschichte zu ermitteln, die Bausteine für die Erkenntnis der jüdischen Vergangenheit zusammenzutragen, aus handschriftlichen Quellen das Material für die Grundlegung der Geschichte herbeizuschaffen. Gelehrte, wie Geiger, die durch ihren Beruf an ihren Aufenthaltsort gefesselt waren, sahen sich auf die Hilfe von Freunden angewiesen; Männer wie Reggio und Luzzatto, Dernburg und Steinschneider, Schorr und Kirchheim ließen ihm aus den zahlreichen ihnen zugänglichen Handschriften eine Fülle von wissenschaftlichem Material zuströmen. So oft er Gelegenheit hatte, vertiefte er sich persönlich in handschriftliche Studien; der Aufenthalt in Berlin und Breslau, noch mehr die Reise nach München wurden zur Arbeit an den dortigen Bibliotheken mit nachhaltigem Erfolge ausgenutzt. Aus den verschiedensten Zeiten und Gebieten hat Geiger handschriftliche Quellen herausgegeben und bearbeitet.

Beteiligte er sich so an der Einzelforschung, so strebte er schon früh nach Abrundung seiner Studien, nach Herstellung eines Gesamtbildes der jüdischen Geschichte. In Breslau hielt er Vorlesungen über die jüdische Geschichte von den ältesten Zeiten bis auf die unmittelbare Gegenwart, Vorlesungen, welche auf die Zuhörer einen starken Eindruck machten und ihm selbst den sehr willkommenen Zwang auferlegten, die Einzelstudien über Zeiten, Männer und Schriften zu einem Ganzen zusammenzufügen und eine Übersicht des Gesamtverlaufs klar herauszuarbeiten. Solche Vorlesungen hielt Geiger in jedem seiner verschiedenen Wirkungskreise, und jedesmal empfand er ihre segensreichen Folgen; sie übten einen großen Reiz auf ihn aus und ließen ihm von Anfang an die Möglichkeit, daraus eine zusammenhängende Darstellung der jüdischen Geschichte für den Druck zu gewinnen, als ideale Hoffnung erscheinen. „Mir klären sich meine geschichtlichen Anschauungen mehr und mehr, woran die Vorlesungen einen guten Teil haben. Diese bringen ein Stück der Resultate; die Forschungen, welche dahin führen, müssen dann nachfolgen [3]).“

Welche Auffassung hatte Geiger von der jüdischen Geschichtsschreibung?

Sie sollte nach seiner Anschauung nicht die äußere Geschichte behandeln, da diese keinen organischen Zusammenhang hat, ein bloßes Aggregat ist und daher auch der geschicktesten Behandlung widerstrebt. Die äußere Geschichte der Juden, deren Ursachen in den großen Weltereignissen, in Persönlichkeiten und Vorgängen außerhalb des Gebietes der jüdischen Geschichte liegen, gehört in die Geschichte der Zeit und des Volkes, zu welcher und unter welchem sie lebten.

---

[1]) N. S. V, 211.

[2]) N. S. V, 147 f.

[3]) N. S. V, 159, 170, 208, 288, 335.

Die bürgerliche Geschichte der Juden bietet kein schönes Bild, die nachbiblische zeigt das Volk in innerer Zerrissenheit, die Zeit nach der Zerstörung des Tempels nur eine Reihe von Elend und der ausgesuchtesten Drangsale, die die Brust zusammenschnüren [1]). „In solchen Bildern wohnt nicht der Geist der Geschichte, da kommt der Moderduft eines Leichenfeldes uns entgegen, und der versengende Sirocco eines alle Schranken durchbrechenden Fanatismus, der nur noch von der Engherzigkeit, die nun seine Stelle eingenommen hat, zu Ehren gebracht wird. Da geht kein vernünftiges Entwicklungsprinzip durch [2]).“ Ein solches bietet vielmehr nur die Literaturgeschichte, die eigentliche Geistesgeschichte, nicht die äußere Gelehrtengeschichte, sondern die Betrachtung der inneren Entwicklung der Literatur, die Erforschung der Geschichte des Gesetzes und der Glaubensansichten. Die äußere Geschichte hat bloß den Wert des Substrats, der hindernden oder fördernden Bedingungen, unter und gemäß welchen die Tat zur Erscheinung gelangen konnte [3]). Die Geschichte des Judentums hingegen ist eine Geschichte seiner Geistestaten, seiner Gedankenentwicklung und seiner Literatur: die wahre Entwicklungsgeschichte des biblischen und talmudischen Judentums in wissenschaftlicher Begründung, die Wandlung, welche diese Auffassungen durch die Ideen der neuen Zeit gefunden haben, das sind die eigentlichen Aufgaben der Geschichte des Judentums [4]). Aber auch in der Betrachtung der jüdischen Literatur hat die Forschung wohl zu unterscheiden zwischen dem Schrifttum, das der Begründung und Fortentwicklung des Judentums dient, und den Werken, welche von Juden auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Erkennens verfaßt worden sind. An Zunz' „Zur Geschichte und Literatur“ wird als Grundfehler gerügt [5]), daß er diese Literatur nicht als ausschließlich religiöse faßt, daß er auch andere, nichtreligiöse Literatur bespricht. Und Geiger billigt durchaus nicht den Tadel, den Zunz gegen die Bezeichnung der jüdischen Literatur als rabbinische ausspricht. Die jüdische Literatur ist eine rabbinische, da sie eine lediglich religiöse ist, und nur das in ihren Bereich zu ziehen hat, was zur tieferen Begründung der religiösen Überzeugung, zum genaueren Verständnis der religiösen Urkunden dient. Diese Einschränkung des Gebietes der jüdischen Geschichte und Literatur, die Geiger namentlich in jüngeren Jahren mit aller Schroffheit forderte, läßt sich nicht mit voller Konsequenz durchführen. Auch für Geiger ist das Volk das Gefäß des Gedankens. Er kann sich nicht entwickeln, keinen hohen Aufschwung nehmen, wenn die äußere Lage es nicht gestattet, wenn der äußere Druck und der Mangel an freier Selbstbestimmung gedrückte Gemütsstimmungen erzeugt [6]). Das war aber durch fast zwei Jahrtausende in vielen Ländern die Lage der Juden, und es ist unabweisbar, die äußeren Erlebnisse der Juden, ihre bürgerliche, ihre Gemeindegeschichte in Betracht zu ziehen, wenn man eine vertiefte Anschauung

---

[1]) W. Z. II, 505 ff.
[2]) W. Z. I, 180.
[3]) N. S. II, 61.
[4]) N. S. II, 62.
[5]) Israelit des 19. Jh. Lit.-Bl. 1846 Nr. 1 S. 4 ff.
[6]) N. S. II, 87.

von ihrem geistigen Leben gewinnen will. Geiger selbst geht über den von ihm geforderten Rahmen der Geschichte hinaus, wenn er in seinen Vorlesungen über die Juden der Neuzeit (1830—1848 [1])) überall auf die politische Umgestaltung Europas und ihre Einwirkung auf die bürgerliche Gleichstellung der Juden Bezug nimmt. Die Emanzipationsgeschichte ist keineswegs Geistesgeschichte, aber sie wird mit Recht ständig im Auge behalten, weil der große Aufschwung des jüdischen Geisteslebens, die gewaltige Regsamkeit in der Erforschung des religiösen Schrifttums, in der Umgestaltung der religiösen Gedanken, die damals in allen Lagern eintrat, unstreitig aus der Erleichterung der Lage der Juden, aus der Besserung ihrer bürgerlichen Verhältnisse hervorgewachsen ist. Es trifft daher wesentlich das Richtigere, wenn in den Vorlesungen zur Einleitung in die Wissenschaft des Judentums dieser schroffe Standpunkt gemildert, und die äußere Geschichte wohl in die zweite Reihe verwiesen, aber nicht ganz von jeder Berücksichtigung ausgeschlossen wird.

Die Methode der Geschichtsbetrachtung ist eine kritische. Die Behandlung der Geschichte muß sich „allen Gesetzen unterwerfen, welche überhaupt die Geschichte als Wissenschaft anerkennt; die Quellen müssen nach ihrer Authentie geprüft werden, sowohl ob sie echt sind, als auch ob ihre Angaben zuverlässig sind, ob sie die volle Darlegung des wirklichen Tatbestandes enthalten, oder ob sie ihn nach gewissen Anschauungen in eine Hülle gebracht haben, deren Kern wir erst auf Grund der Erkenntnis dieser Anschauungen herausschälen können. Die Handhabung einer solchen wissenschaftlichen Kritik darf durch keine dogmatische Voraussetzung gestört werden [2]).“ Die Geschichte hat nur die Höhepunkte der Entwicklung zur Darstellung zu bringen: Geist und Gehalt, Wirken und Einfluß geben allein Wert und Maßstab für die Einzelheiten, welche in die Betrachtung der Literatur aufzunehmen sind. „Die Hauptsache bleibt nicht die Masse des einzelnen Stoffes, sondern dessen Durchdringung, und das feine Gehör für die Weckstimmen der Zeit, die im wildesten Durcheinander nicht überhört werden dürfen. Wir kennen die Geschichte erst, wenn wir sie erkennen [3]).“ Die Geschichte des Judentums hat daher den Zusammenhang der nachbiblischen Literatur, die Entwicklung des Geisteslebens, die Erzeugung und Ausbildung der Gedanken, den Kampf der Richtungen, das geschichtliche Ineinandergreifen, den Antrieb der einen für die anderen aufzuzeigen. Sie hat den Stoff zu verarbeiten und eine abgerundete, übersichtliche Darstellung der auseinander sich entwickelnden geistigen Zustände zu bieten. Die Erklärung der vielfachen Elemente der Gegenwart bildet dann das Endziel aller wahren Geschichtsforschung. Diese scharfe Erfassung der tieferen Aufgaben der Geschichte als Wissenschaft geht in ihrer Abweisung der Einzelstudien, die sie namentlich gegenüber den Forschungen Zunz' betont, weit über das Ziel hinaus. Der Forscher vermag nicht von vornherein zu erkennen, welches die Höhepunkte der literarischen Entwicklung sind, zu entscheiden, welche Gedanken und Schriften von Einfluß auf die Ausgestaltung des Systems geworden sind; es ist

[1]) N. S. II, 246 ff. S. oben S. 106.
[2]) N. S. II, 62.
[3]) J. Z. VI, 222.

darum richtiger, wenn in einer früheren Zeit zugestanden wird, daß jede einzelne Untersuchung, auch wenn sie auf gelehrte Kleinigkeiten ausgeht, ihren Wert hat und behält [1]). Aber freilich darf dieses „Material" nicht überwuchern, es darf die geistigen Fäden nicht verdecken, die treibenden Kräfte nicht verhüllen, vielmehr muß überall eine übersichtliche Erfassung des geschichtlichen Zusammenhangs als Ziel gefordert werden.

Es entspricht Geigers Auffassung von den Aufgaben der Geschichtsforschung innerhalb des Judentums, wenn er als erstes größeres wissenschaftliches Unternehmen die Bearbeitung der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters ins Auge faßt. Mit mehreren Freunden war der Plan vereinbart, die Arbeit verteilt, er selbst hatte die Herausgabe des Moreh Nebuchim übernommen, woran sich die Besprechung des Allgemeinen anschließen sollte [2]). Der Plan ist nicht zur Ausführung gekommen; eine solche auf wissenschaftlicher Grundlage ruhende Sammlung der wichtigsten philosophischen Werke des Mittelalters ist auch heute noch ein Desiderat der Wissenschaft; aber wie tief Geiger in den Gesamtplan bereits eingedrungen war, und welche Vorarbeiten er hierfür gemacht hat, zeigen einige gelegentliche kleinere Veröffentlichungen.

In Rapoports Biographie des Gaon Saadja vermißt er vor allem ein Eingehen auf die philosophische Denkungsart. Die bloße Erklärung, daß Saadja die Bibel in Übereinstimmung mit der Vernunft zu bringen suchte, genügt Geiger nicht. Er fordert eine kritische Prüfung der philosophischen Anschauungen Saadjas und stellt die These auf, daß bei dem Gaon von einem ausgebildeten System nicht die Rede sein könne, daß die Philosophie vielmehr nur als Außenwerk dient, daß für Saadjas Gedankenrichtung die Bibel oder im weiteren Sinne die Offenbarung maßgebend ist, daß er freilich die Offenbarung als in vollständiger Übereinstimmung mit dem rationalen Denken ansieht und in ihrer Vernunftgemäßheit einen Beweis für ihre Wahrheit erblickt. Im Gegensatz zu Maimonides, der ein wahrer Systematiker ist, erkennt er in Saadja nur einen Apologetiker [3]). Die Richtung Saadjas hat in seinen Kreisen und an den gaonäischen Schulen nicht fortgewirkt. Der Kampf um die Auffassung der anthropomorphischen Aussagen der Hagada ist freilich nicht mehr zur Ruhe gekommen, aber die Nachfolger Saadjas im Gaonat haben nicht mehr seine freimütige Stellung gegenüber der Philosophie geteilt; insbesondere von Haj Gaon sucht Geiger zu erweisen, daß er ein Gegner aller philosophischen Studien und der Mystik zugetan war [4]). So nachdrücklich diese These auch verfochten wird, so kann doch, besonders nach den Forschungen Harkavys, kein Zweifel darüber sein, daß Haj der mystischen Richtung völlig fern stand, daß die ihm zugeschriebenen Äußerungen dieses Inhalts untergeschoben sind, daß Haj, wie andere alte Autoritäten, als Zeuge für das Alter der Kabbala unschuldigerweise in Anspruch genommen wurde [5]). In dasselbe Gebiet und dieselbe Zeit fällt die

[1]) Oben S. 331, Anm. 1.
[2]) N. S. V, 82.
[3]) W. Z. I, 189.
[4]) Melo Chofn. XLIII. J. Z. I, 207 ff.
[5]) Responsen der Geonim ed. Harkavy S. XVI ff.

kleine Veröffentlichung aus der verlorenen Schrift Megillat Setarim des Nissim Gaon, die diesen berühmten Gelehrten als rationalistischen Denker und Gegner aller mystischen und anthropomorphischen Betrachtungsweise zeigt [1]).

Vor allem aber gehören zu unserem Gegenstand die Aufsätze über „Die wissenschaftliche Ausbildung des Judentums in den zwei ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends bis zum Auftreten des Maimonides." Wenn dort auch ein Überblick über sämtliche wissenschaftlichen Bestrebungen der Juden jener Zeit geboten ist, wenn die reichen literarischen Früchte der Arbeiten der beiden aufstrebenden Richtungen in Frankreich und in Spanien aufgezeigt werden, so bildet doch den Hauptzweck der Aufsätze der Nachweis der Entwicklung der philosophischen Anschauung jener Epoche, die eine Zeit der geistigen Macht ist, wo sich das Judentum frei und ungehindert entfalten und in reiner Gestalt ausprägen konnte. Die Teilnahme der Juden an der allgemeinen Bildung in den Reichen des Islam machte eine Entwicklung ihrer Wissenschaft möglich, bewirkte ein Vorherrschen der Philosophie, die ihre Ansprüche auch gegenüber Bibel und Talmud geltend machte, und die so weit eingedrungen war, daß der Zwiespalt in seiner ganzen Schärfe nicht bemerkt, daß eine Versöhnung noch nicht versucht wurde. Als Probleme traten sich gegenüber die Philosophie des Aristoteles auf der einen Seite, der jüdische Offenbarungsglaube auf der andern. Dazu kamen die traditionellen Bräuche innerhalb des Judentums und ihre laxe Beobachtung von seiten zahlreicher seiner Anhänger. Eine Lösung dieser Probleme, das zeigen alle Religionen, ist nach drei Richtungen hin möglich: Rationalismus, Supranaturalismus, Mystizismus; sie sind auch hier hervorgetreten, freilich nicht in völlig scharfer Zuspitzung. Namentlich der Rationalismus wagte sich nur sehr schüchtern hervor. Weit eher hat die Mystik Einfluß gewonnen; besonders in Bachja, dem ersten Vertreter jener Zeit gewahren wir einen stark mystischen, zum Pietismus und zur Askese neigenden Zug. Seine „Herzenspflichten" zeigen eine durchgehende Beeinflussung durch die asketische Richtung der Araber, und nur die gesunde Gedankenrichtung des Judentums behütet ihn vor der Lehre völliger Weltflucht, völliger Zerknirschung des Menschen und Verleugnung seines ganzen irdischen Lebens. — Eine andere Art des Mystizismus bietet der Kusari von Juda ha-Levi. Er betont die Notwendigkeit von Glauben und Tun im Judentum, erklärt aber, beides werde erst durch eine besondere Offenbarung oder durch das besondere Zeugnis der Geschichte möglich. Nur sie können dem Menschen die Vorschriften über die rechte Art des Tuns vermitteln, ihn über die Werkzeuge und Organe, die hierfür notwendig sind, aufklären. Auch Juda ha-Levis Richtung ist von der zeitgenössischen Philosophie abhängig und von dem synkretistischen Neuplatonismus beeinflußt. — Ein eigenes System vertritt Abraham Ibn Esra, der Rationalismus mit Mystik und Astrologie verbindet, aber zu einem systematischen Abschluß seiner Gedanken nicht kommt, da er ein unstetes Wanderleben führt, und in seinen verschiedenen

---

[1]) Nit'e Naamanim 16 a ff. Posnanski, Ansche Kairowan 39.

Schriften sich häufig widerspricht, so daß seine letzten Gedanken schwer zu ermitteln sind [1]).

Geigers Abhandlung, die einer der ersten Fachmänner eine seiner besten genannt hat [2]), ist, vom heutigen Stand der Wissenschaft aus betrachtet, unzureichend. Das zeigt sich schon in den Äußerlichkeiten, in der Zitierungsweise, in der Transskription der Namen u. ä. Unsere Kenntnis der Materie hat sich inzwischen bedeutend erweitert, es sind unbekannte jüdisch-religionsphilosophische Schriften veröffentlicht worden, die früher gekannten liegen in besseren Ausgaben vor. Auch die Forschungen über die arabische Philosophie jener Zeit haben eine reiche Fülle von Material zutage gefördert und die Einordnung der jüdischen Systeme in weit angemessenerer Weise ermöglicht. Aber es bleibt ein großes Verdienst Geigers, daß er zum ersten Male es unternahm, über diese Gegenstände zusammenhängend zu handeln. Man muß sich die Mühe vergegenwärtigen, die es einem Autor damals machte, die Gedanken aus den Texten herauszuschälen und übersichtlich darzustellen. Man vergegenwärtige sich die Arbeit, die der Forscher in jener Frühzeit der Wissenschaft zu bewältigen hatte, wenn er sich eine Übersicht über die zerstreuten Schriften Abraham Ibn Esras verschaffen, oder wenn er gar aus den darin gegebenen einzelnen Daten und oft widersprechenden Mitteilungen einen Überblick über den Lebens- und Entwicklungsgang, sowie über das System dieses Gelehrten bieten wollte. Und noch wichtiger ist, daß in Geigers Aufsatz nicht nur die erwähnten drei Systeme herausgehoben werden, sondern daß sie in Beziehung zueinander gebracht, miteinander verglichen werden. In dieser vergleichenden Darstellung war der erste Ansatz zu einer Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religionsphilosophie gegeben, eine Anregung, die besonders in den ausgezeichneten Arbeiten Munks eine unmittelbare Nachfolge fand, aber in ihrer letzten Wirkung bis auf den heutigen Tag noch keine rechte Nachahmung gefunden hat.

Der Aufsatz schließt mit einem Ausblick auf Maimonides, den Höhepunkt jener Entwicklungsreihe, der zugleich den Höhepunkt der Darstellung bilden sollte. Geiger hat ihm ein besonderes Werk gewidmet, an dem er lange gearbeitet hat. Bereits 1834 finden wir ihn damit beschäftigt. Das Werk sollte eine Darstellung der Wirksamkeit des Maimonides enthalten. „Da ich ihn aber als den Höhepunkt des Mittelalters betrachte, in dem das ganze Gebiet des Judentums, sowohl in talmudischer wie philosophischer Beziehung, vereinigt war, so werde ich nicht eine nackte Biographie geben können, sondern werde ihn größtenteils als eines der bedeutendsten geschichtlichen Momente in der Entwicklung des Judentums darstellen, und so auf die Vorzeit, wie dieselbe sich bis auf Maimonides gestaltet hatte, einen Rückblick zu werfen haben, sowie auch nachweisen müssen, wie bedeutend dieses Mannes Einfluß auf die Folgezeit, bis auf unsere Tage herab, war [3])". Noch fünf Jahre später finden wir ihn bei derselben Arbeit, einem „Leben und Wirken des Maimonides", das diesen als einen Mittelpunkt

[1]) W. Z. I, 13 ff., 151 ff., 307 ff.

[2]) Steinschneider in H. B. VII, 124.

[3]) N. S. V, 84.

in der Entwicklungsgeschichte des Judentums behandelt [1]). Doch es dauerte bis 1850, bis diese Studien zu einem Abschluß geführt wurden und die kleine Schrift „Moses ben Maimon" herauskam. Von ihr erschien jedoch nur ein erstes Heft, das lediglich die ersten Werke des Maimonides, den Anfang seiner bedeutsamen Wirksamkeit behandelt; der Hauptteil, der die Darstellung der wichtigsten Schriften des Maimonides bringen sollte, seine systematische Zusammenfassung des ganzen talmudischen und rabbinischen Lehrgebäudes ist niemals veröffentlicht worden. Das muß um so mehr bedauert werden, als die vorhandene Arbeit über Maimonides eine Fülle bedeutsamer Aufschlüsse enthält und eine so feine Analyse des Bildungsganges und der literarischen Tätigkeit Maimunis bietet, wie sie des großen Gelehrten würdig ist. Geiger verzichtet darauf, in seiner Schrift das bis dahin schon Bekannte zusammenzustellen und zu wiederholen. Nur Neues will er in seinen Studien vorbringen, und besonders die Anmerkungen sind überaus reich daran. Gegenüber den bis dahin zumeist allein beachteten biographischen Daten will er den Entwicklungsgang des großen Mannes ins Auge fassen, wie ihn seine Schriften bieten und neue handschriftliche Entdeckungen deutlicher machen. Geiger zeigt den Bildungsgang Maimunis, das Umfassende seiner Studien und andererseits doch wieder die Beschränkung seiner Bildung, seine schriftstellerische Begabung, seinen leichten und klaren Stil. Er weist sodann als Erster auf die Talmudkommentare hin, die Maimonides schon in seiner Jugendzeit verfaßt hat. Er folgt der Familie auf ihren langjährigen Wanderungen von dem Augenblicke an, wo Maimon der Religionsverfolgung in der jüdischen Gemeinde in Cordova unterlag, bis zur Niederlassung seines Sohnes in Fostat, in Ägypten, wo dieser sich alsbald eine bedeutende Stellung erringt und an wichtigen rabbinischen Entscheidungen teilnimmt. In Ägypten findet dann auch der Mischnakommentar des Maimonides seinen Abschluß, der seinen Namen mit einem Male zu Ruhm und Ansehen bringt, ihn zu einer viel bewunderten und häufig um Gutachten angefragten Autorität macht. Eine Folge hiervon sind seine zahlreichen Sendschreiben, unter denen als größtes das nach Yemen im Jahre 1172 abgesandte ausführlich behandelt wird. Damit schließt zugleich der vorgetragene Entwicklungsgang des Maimonides ab.

Als wichtig müssen an diesen Studien besonders die sehr sorgfältigen Forschungen über die Jugendzeit und die erste Ausbildung Maimunis hervorgehoben werden. Ebenso findet der Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit eine eingehende Untersuchung. Der Mischnakommentar ist seitdem niemals wieder so gründlich behandelt worden. Der Name, die Abfassungszeit, der Charakter des Kommentars, alles wird sorgfältig erörtert. Die Geschichte der Übersetzung der verschiedenen Teile des Kommentars wird nach den Quellen vorgeführt, die Übersetzer werden ermittelt. Zugleich aber wird das arabische Original des Werkes, soweit es in Pocockes „Porta Mosis" vorliegt, bisweilen auch Abschriften aus der Pariser Handschrift benutzt, um sinnentstellende Fehler zu verbessern. Auch eine ganz neue Übersetzung von Moses Kimchi wird,

---

[1]) N. S. V, 145.

allerdings nur für einen ganz kleinen Teil, nachgewiesen [1]). Ebenso wertvoll sind die Forschungen über die Gutachten des Maimonides. Die Schrift enthält eine Untersuchung, welche die verschiedenen Gutachten vergleicht und Kriterien für die Feststellung des Alters und der Reihenfolge derselben aufstellt. Mit großer Liebe und vorzüglicher Sachkenntnis hat Geiger sich auch der Mühe unterzogen, neue Gutachten Maimunis der Wissenschaft zugänglich zu machen und, was weit wichtiger ist, alte bekannte von sinnentstellenden Fehlern zu reinigen. Die verbreitete Sammlung Peer ha-Dor bietet die Gutachten des Maimonides in der sehr schlechten Übersetzung, die Mordechaj Tama's Nachlässigkeit und Unkenntnis gedruckt hat. Schon in Melo Chofnajim hatte Geiger fünf Gutachten im arabischen Original und in neu angefertigter hebräischer Übersetzung veröffentlicht. Er hat auch später dieses Gebiet nie außer acht gelassen und an zahlreichen Stellen seiner Schriften Berichtigungen zu den bekannten Gutachten geboten, sowie auch neue zum Teil von großer Wichtigkeit zum Abdruck gebracht [2]). Diese Bemühungen Geigers müssen mit um so größerer Dankbarkeit hervorgehoben werden, als wir auch heute noch eine zuverlässige und wissenschaftlich brauchbare Ausgabe der Gutachten des Maimonides nicht besitzen.

Die Schrift Moses ben Maimon enthält allerdings auch Irrtümer, die nicht verschwiegen werden dürfen. Die rabbinischen Verordnungen in Ägypten, an denen Maimonides mitgewirkt, versetzt Geiger in das Jahr 1167, und er folgert daraus, daß Maimuni unmittelbar nach seiner Ankunft in Ägypten an der Spitze eines rabbinischen Kollegiums stand. Geiger lag nur die verderbte Jahreszahl vor, die Tama in seiner Gutachtensammlung mitteilt, 4977 mundi, eine unmögliche Zahl, da Maimonides damals längst verstorben war, die Geiger darum in 4927 = 1167 ändert. Die Zahl selbst und alle Folgerungen, die für den Entwicklungsgang des Maimonides daran geknüpft werden, haben sich als falsch erwiesen. Im arabischen Original dieser Verordnung, das jüngst von Israel Friedländer veröffentlicht wurde [3]), ist, wie zu erwarten war, das Jahr nach der seleuzidischen Ära angegeben, 1487 Sel. = 1176. Es ist daher durchaus nichts Auffälliges daran, wenn Maimonides damals bereits eine autoritative Stellung einnimmt und an der Spitze eines rabbinischen Gerichtshofs wichtige Entscheidungen zu treffen in der Lage ist.

Weit wichtiger und verhängnisvoller aber ist ein anderer Irrtum, den Geiger mit einigen seiner Zeitgenossen teilt, über das Verhalten des alten Maimon und seiner Familie während der Religionsverfolgungen. Geiger folgt der von Carmoly zuerst vertretenen Ansicht, wonach Maimonides in seiner Jugend sich zum Islam bekannt hätte, und kombiniert diese auf arabischen Zeugnissen ruhenden Mitteilungen mit Äußerungen, die seiner Ansicht nach Maimonides selbst getan hat. Als Anhang zu Geigers Schrift ist zum ersten Male das Gutachten des Maimonides über das dem Juden gebotene Verhalten in Zeiten des Religionsdruckes veröffentlicht, und es werden aus den toleranten, dem sehr schroffen

[1]) Nit'e Naamanim 18a.
[2]) J. Z. III, 175. Ozar Nechmad III, 1 ff.
[3]) M. G. W. J. LIII, 470. 479.

Gutachten eines Zeitgenossen gegenüber auffällig milden Anschauungen des Maimonides Folgerungen gezogen, die ihm selber ein nicht ganz unzweideutiges Verhalten in ähnlichen Zeiten zuschreiben (Iggeret ha Schemad).

Dieses scheinbare Selbstzeugnis Maimunis im Zusammenhange mit der Überlieferung einiger arabischer Ärzte über Anklagen, die gegen den gefeierten Gelehrten gegen Ende seines Lebens erhoben wurden, veranlassen Geiger zu dem Urteil, daß Maimunis Familie sich dem Drucke und den Verfolgungen in Cordova nicht so rasch durch die Flucht entziehen konnte, vielmehr längere Zeit auszuharren und sich dem Scheinübertritte zu fügen gezwungen war. „Sie mußten ihren Übertritt durch das Bekenntnis, daß Mohammed von Gott abgesandt und wahrer Prophet sei, beglaubigen; sie mußten zuweilen die Moscheen besuchen, durften einen eigenen Gottesdienst aber öffentlich durchaus nicht abhalten, sowie überhaupt den religiösen jüdischen Satzungen öffentlich keine Folge geben [1].“ Die Annahme, daß Maimonides zum Schein den Mohammedanismus angenommen hat, die man damals für so feststehend hielt, daß Grätz meinte, nur die Kritiklosigkeit könnte sie ableugnen [2], hat sich indes als durchaus irrig erwiesen. Es ist unzweifelhaft, daß das angebliche Selbstzeugnis des Maimonides auf Mißverständnis beruht; er hat eine ziemlich strenge Äußerung über eine solche reservatio mentalis getan. Er hat in dem Sendschreiben keinen Zweifel über seine Ansicht gelassen, daß man in den Zeiten der Religionsverfolgung eine gefahrvolle Gegend, wo ein Zwang zum Abfall auferlegt und das Bekenntnis zum väterlichen Glauben unmöglich gemacht wird, in aller Eile verlassen müsse, daß man schleunigst sich eine neue Heimat suchen müsse, wo die Freiheit des Bekenntnisses verstattet wird. Er hat von der eigenen Auswanderung aus Spanien gesprochen und die Worte hinzugefügt: „So entging ich der Verfolgung und dem Religionsdruck.“ Es ist ferner mit Recht hervorgehoben worden, daß in dem heftigen Kampfe, der um die Schriften des Maimonides entbrannte, bei aller Leidenschaft, mit der seine religiösen Anschauungen bekämpft wurden, niemals der Vorwurf gegen ihn erhoben wurde, daß er in den schweren Zeiten sich als ein schwankendes Gemüt erwiesen, sich zum Abfall geneigt gezeigt hatte. Vor allem aber ist das Zeugnis der arabischen Ärzte, auf deren Behauptung die Anklage zurückgeht, ein überaus zweifelhaftes. Die Berichterstatter, auf die sie sich berufen, drücken sich nur sehr unsicher aus; die Berichte selbst sind in sich widerspruchsvoll und zeigen eine Menge unwahrscheinlicher Momente. Zieht man in Betracht, wie wenig zuverlässig dieselben Männer über die medizinische Schriftstellerei und Praxis Maimunis berichten, so wird man ihrer historischen und kritischen Gewissenhaftigkeit nicht so viel Zutrauen schenken, um auf ihr Zeugnis hin eine so schwerwiegende Beschuldigung auszusprechen [3].

Als eine Frucht der langjährigen Arbeiten über Maimonides dürfen wir auch Geigers Aufsätze betrachten, die sich mit dem „Streit um die Schriften des

[1]) Moses b. Maimon 9 f., 49.

[2]) Geschichte VI³, 288 n. 1.

[3]) Isr. Monatsschr. Beilage zu „Jüdische Presse“ 1901 Nr. 6. — G. Margoliouth, J. Q. R. XIII, 539 ff.

Maimonides und um das Studium der Philosophie im Judentum" beschäftigen. Die Veröffentlichung neuer Quellen, vor allem der Sendschreiben, die in der Sammlung Minchat Kenaot enthalten sind, benutzte Geiger, um eine Darstellung des Verlaufs dieses Streites folgen zu lassen [1]). Er führt die verschiedenen Stadien des Kampfes vor. Das erste Stadium, das den verhängnisvollen Schritt der Verbrennung der Schriften Maimunis zur Folge hatte, nahm noch bei Lebzeiten des Meisters seinen Anfang. Den Angriff führen Salomo ben Abraham und Meir ha-Levi, in der eifrigen Verteidigung zeichnen sich besonders David Kimchi und Abraham Maimuni aus. Sehr richtig wird hiervon das zweite Stadium des Kampfes unterschieden, das 1286 mit dem Auftreten des Schemtob Ibn Falaquera in Bagdad eingeleitet wird, und in dem nicht mehr für und wider Maimuni, sondern um die Berechtigung der philosophischen Studien überhaupt gekämpft wird. Später hat Geiger bei Gelegenheit der Veröffentlichung des Sendschreibens von Meir ha-Levi Abulafia dessen Stellung zu Maimonides noch einmal einer Betrachtung unterzogen [2]). Auch auf diesem Gebiete hat sich seit Geigers schriftstellerischer Betätigung das zugängliche Material vermehrt. In seiner Bewertung und Verarbeitung sind wir aber trotz eines nochmaligen Versuches von N. Brüll nicht weitergekommen [3]). — Wie der Kampf an seinem eigentlichen Herde, der Provence, geführt wurde, und wie einige unter den bedeutendsten Anhängern der Philosophie ihre Stellung zu verteidigen wußten, zeigte Geiger in der Abhandlung über Levi ben Abraham ben Chajim, der um 1275 in Villefranche [4]) lebte, einer berühmten Familie entstammte und sich in einem großangelegten Werke philosophisch betätigte. Geiger hat den Inhalt des wichtigsten Kapitels dieser Schrift nach einer Handschrift in München mitgeteilt und dadurch die Anregung zu einer eingehenden Würdigung des Mannes und seines philosophischen Standpunkts gegeben, die neuerdings von Leo Baeck geboten wurde [5]). Die Studien über Levi ben Abraham geben gleichzeitig Gelegenheit, einige seiner bedeutendsten Zeitgenossen vorzuführen, insbesondere wird der als Talmudist berühmte und von den Gegnern der Philosophie stark umworbene, aber niemals gewonnene Menachem Meiri in seiner Bedeutung gekennzeichnet [6]).

Nicht nur wie die Juden ihre Glaubenslehre entwickelten, hat Geiger gezeigt, sondern auch, wie sie sie gegen Angriffe zu verteidigen wußten. Von den schweren Kämpfen, denen die Juden durch aufgezwungene Disputationen oder durch schriftliche Ausfälle gegen ihre Religion vielfach ausgesetzt waren, von der gehaltreichen Abwehr, die sie den Angriffen entgegenzustellen wußten, war vor zwei Menschenaltern wenig Kunde vorhanden; die polemische Literatur war vergessen, zum Teil durch die Zensur verstümmelt, zum Teil unzugänglich.

---

[1]) W. Z. V, 82 ff.

[2]) J. Z. IX, 282 ff.

[3]) Brüll, Jahrbücher IV, 1 ff.

[4]) Villefranche de Conflent, nicht bei Toulouse, wie Geiger Ozar Nechmad II, 95 schreibt. Groß, Gallia Judaica 199.

[5]) M. G. W. J. XL, 24 ff.

[6]) He-Chaluz II, 12 ff. Ozar Nechmad II, 93 ff.

Es ist ein großes Verdienst Geigers, daß er die Aufmerksamkeit auf dieses Gebiet lenkte, indem er eine Anzahl alter polemischer Schriften an das Tageslicht zog und den Verlauf des Kampfes zwischen Angreifern und Verteidigern der jüdischen Religion in populärer Weise zur Darstellung brachte. Die „Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter [1]" geben eine Übersicht über die vom 13. Jahrhundert an bis an die Schwelle der Neuzeit in christlichen Ländern abgehaltenen Religionsdisputationen, sowie über die Streitschriften, welche Juden mit ihren christlichen, meist frisch getauften Gegnern wechselten, sie verzeichnen die Argumente, welche zum Schutze der jüdischen Religion geltend gemacht wurden.

Zwei von diesen Abhandlungen verdienen besondere Erwähnung. Gleich die erste brachte Prophiat Durans Sendschreiben, in welchem er den Übertritt zum Christentum ablehnt. Seine Satire ist so fein, daß sein Hohn für manchen Christen undurchsichtig blieb und für ernstes Lob genommen wurde. Geiger hat dieses „pikante" Schreiben, das geradezu verschollen war — es war nur einmal in Konstantinopel etwa 1575 gedruckt — wieder ans Licht gezogen, hat es in sorgfältiger Textausgabe mehrfach abgedruckt [2]) und in treffender deutscher Übertragung dem Verständnis unserer Zeit nahegebracht [3]).

Die zweite betrifft den Karäer Isak ben Abraham aus Troki (1533—1594) und seine apologetische Tätigkeit. Die Bedeutung dieser Abhandlung besteht darin, daß Geiger den Gelehrten, dessen Ausführungen mitunter geradezu verblüffend und zum Teil noch heute beweiskräftig sind, aus seiner Zeit heraus erklärt, daß er das rege geistige Leben im damaligen Polen, die lebendige Bewegung, die häufigen Streitreden auf religiösem Gebiete nachweist. In diese religiösen Kämpfe wurde auch Isak Troki verwickelt; er hatte die Aufgabe, aufgeklärten Christen gegenüber die Wahrheiten des Judentums zu beweisen, und bildete sich im mündlichen Verkehr mit freigesinnten Protestanten die Argumente, die er später in seiner Schrift zusammenfaßte. Dieses Werk war allerdings bekannt, mehrmals gedruckt, wiederholt übersetzt, von Christen und Juden viel beachtet. Aber der Text des Werkes war entstellt, weil der Verfasser ein Karäer war, die verbreiteten Abschriften aber aus rabbanitischen Kreisen stammten, und der Wortlaut häufig nach ihren Anschauungen zurechtgestutzt war. Geiger wies demgegenüber auf die Handschriften mit korrektem Text hin und hatte den Erfolg, daß 1865 von D. Deutsch auf Grund der Handschriften eine neue Ausgabe des Chissuk Emuna mit deutscher Übersetzung veranstaltet wurde [4]).

Das Bestreben, die Entwicklung der Gedankenrichtung und die geistigen Bewegungen im Judentum aller Zeiten zu verfolgen, führte zu literarhistorischen Arbeiten über zwei Männer, die beide ihrer Zeit voran waren, über Leon da Modena und Josef Salomo del Medigo, beide in dunklen Epochen aufgeklärte Männer, beide Gegner der zu ihrer Zeit alles verheerenden Kabbala. Geiger,

[1]) Siehe unten: Bibliographie Nr. 236, 242, (245), 251, 262, 266, 298.

[2]) Melo Chofn. 42 ff. Kobez Wikkuchim, Breslau 1844.

[3]) W. Z. IV, 451 ff. Das Judentum und seine Geschichte III, 106. 2. Aufl. 482.

[4]) N. S. III, 178 ff., bes. n. 13.

dem ihre Richtung sympathisch war, hat sie allerdings beide überschätzt. Sie waren nicht Vorkämpfer neuer Anschauungen oder Bahnbrecher des Fortschritts. Sie haben nur in der Tasche die Faust geballt, nur in denjenigen Schriften, die sie nicht publizierten, ihrem gegnerischen Standpunkt Ausdruck verliehen, jedoch in ihren veröffentlichten Werken der Zeitströmung Rechnung getragen, sich von der Richtung ihrer Umgebung nicht entfernt. Man kann sie darum nicht einmal als interessante Episode bezeichnen, denn ihre Gesinnungen blieben in ihren Tagen ganz ohne Einfluß, und für die neue Zeit, die ihrer Richtung Beachtung und Verständnis entgegenbrachte, waren ihre Argumente zu unmodern. Daran lag es auch, daß Melo Chofnajim [1]), die hauptsächlich Medigo gewidmete Schrift, kein sonderliches Glück bei der Kritik hatte, vielleicht auch, wie Geiger selbst einmal scherzend bemerkt, nicht verdiente [2]). Dennoch mußten Anschauungen solcher Männer, die sich über das Niveau ihrer Zeit erhoben, in den Anfängen des Kampfes um die neue Weltanschauung im Judentum, als der Einfluß der Kabbala vielfach noch ungebrochen war, gewaltig interessieren und anregen. Die Abhandlung über Josef Salomo del Medigo (1591—1655) bietet außerdem eine sehr lehrreiche literarhistorische Studie, in welcher der Versuch gemacht ist, zum ersten Male den Lebensgang dieses weitgewanderten Vielwissers und Büchersammlers mit den vielseitigen Neigungen und zahlreichen Beziehungen aus seinen Schriften herauszuschälen und zu abgerundeter Darstellung zu bringen. Die Lebensschicksale, Ansichten und Leistungen des Mannes werden mit Rücksicht auf die Zeit und die Verhältnisse, unter denen er gelebt und sich entwickelt hat, vorgeführt und dem Verständnis der Gegenwart näher gebracht. Die gedruckten Schriften del Medigos bilden nur den allerkleinsten Teil der zahlreichen von ihm verfaßten Werke; sie sind außerdem sehr selten, ihr Inhalt ist nicht leicht zu ergründen. Dieser Schriftsteller hatte die Eigentümlichkeit, seine Gedanken absichtlich zu verschleiern, nicht zu sagen, was seiner wirklichen Meinung entsprach, sondern aus Furcht vor etwaigen Angriffen seine eigenen Anschauungen nur dunkel und verhüllt anzudeuten; ja, er war sogar fähig, das Gegenteil von dem zu behaupten und zu vertreten, was er in Wirklichkeit für wahr hielt. Und während er im innersten Herzen von der Unhaltbarkeit und Schädlichkeit der Kabbala überzeugt war, trat er in seinen gedruckten Schriften als ihr Verteidiger auf. Um so wichtiger war es, daß Geiger das bis dahin nur handschriftliche Sendschreiben del Medigos an seinen Schüler, den Karäer Serach ben Nathan, von dem der Autor nur die schwülstige, poetische Einleitung — und auch diese mit Veränderungen, die ihn nicht in allzu inniger Freundschaft mit einem Karäer zeigen sollten — veröffentlicht, wozu J. L. Mises den Anfang mit dem vernichtenden Urteil über die Kabbala gelegentlich nachgetragen hatte, nunmehr nach Handschriften ungekürzt publizierte und im Texte richtigstellte. Dadurch wurde einerseits bekannt, wie es del Medigo ums Herz war, mit welcher Entrüstung und Verachtung er

---

[1]) Bibliographie Nr. 109.

[2]) N. S. V, 152.

sich über die Kabbalisten und ihr System ausgesprochen hatte. Sodann aber bot der zweite Teil des Briefes ein Zeugnis für die ausgebreitete Bildung des vielgewanderten und in allen Wissenschaften bewanderten Mannes, eine Anleitung zu einem rationellen Studiengang, die zugleich einen Überblick über weite Gebiete der mittelalterlichen jüdischen Literatur eröffnet. Durch die Übersetzung des Sendschreibens, durch seine Erläuterung in gelehrten Anmerkungen hat Geiger für jene Zeit, die an literarhistorischen Forschungen noch nicht sehr reich war, sehr Verdienstliches geleistet.

Del Medigo führte Geiger auf Leon (Jehuda Arje) da Modena [1]) (1571 bis 1649), mit dem jener während seines Aufenthalts in Venedig in Verbindung trat, und dessen Schriften er schätzte. Für beide hatte J. S. Reggio in gewissem Sinne vorgearbeitet, für Modena, indem er 1853 unter dem Titel „Prüfung der Kabbala" dessen Schaagat Arje (Brüllen des Löwen), eine Widerlegung des vorausgehenden Kol Sakhal (Stimme des Toren), herausgab. Von dieser Schrift, welche Angriffe gegen das Judentum, und zwar in seiner biblischen Grundlage wie in seiner talmudischen Ausgestaltung vorträgt, Angriffe, wie sie in gleicher Schärfe höchst selten ausgesprochen worden sind, die von Leon einem sonst ganz unbekannten Rabbi Amittaj ben Jedaja Ibn Ras in den Mund gelegt werden, hatte Reggio wahrscheinlich gemacht, daß sie vollständig von Modena herrührt, daß auf ihn nicht bloß die schwache Verteidigung, sondern ebenso die schroffe Anklage zurückgeht. Freilich hatte Leon da Modena diese Schrift niemals veröffentlicht, er hatte seine Zweifel und seine umstürzlerischen Anschauungen für sich behalten, aber in seinem Buche Ari Nohem (der brüllende Löwe) hatte er doch den Mut gehabt, einen starken Vorstoß gegen die allmächtige Kabbala zu unternehmen, sich öffentlich gegen ihren Aberwitz und ihre Verkehrtheit auszusprechen. Geiger kam in den Besitz der Handschrift eines andern Werkes von Modena mit dem Titel „Magen Wezinna", das ähnlich angelegt war wie die „Torenstimme", und ebenfalls Thesen gegen die Tradition vortrug und dann widerlegte. Ein Mitglied der portugiesischen Gemeinde in Hamburg hatte, nach dieser Schrift, elf Sätze aufgestellt, in denen es die talmudische Tradition in ihrem Fundamente angriff und als grundlos bezeichnete. Diese Thesen, die nach Venedig gekommen waren, hat Modena auf Veranlassung von Mitgliedern seiner Gemeinde in Venedig widerlegt, und er hat beides, Angriff und Widerlegung, unter dem Titel „Magen Wezinna" (Schild und Tartsche) unter seinen Freunden verbreitet, allerdings nicht zum Druck gebracht. Von dieser Schrift ergab sich später, daß sie auch in italienischer Sprache vorhanden und daß ihr hebräisches Äquivalent unter falschem Namen überliefert war. Aus all diesen Argumenten schloß Geiger, daß die Einkleidung dieser Schrift ebenfalls eine falsche war, daß hinter dem Zweifler, der die mündliche Tradition des Judentums in Frage stellte, sich Leon da Modena selbst verbarg, daß er jedoch auch hier die bekannte Vorsicht geübt hatte, seine eigene Stellung zu den Fragen zu verbergen und dafür seine Bedenken einem andern unterzuschieben [2]). Diese Anschauung hat sich jedoch als irrig erwiesen. In der jüngst veröffent-

[1]) Bibliographie Nr. 269.

[2]) Leon da Modena 25 ff.; Hebr. Bibl. VI, 23.

lichten Briefsammlung Modenas hat sich ein Schreiben von ihm vorgefunden, das in Angelegenheit jenes Ketzers von Venedig aus an die Vorsteher der Hamburger Gemeinde gerichtet wurde. In diesem Schreiben wird von dem Auftreten jenes Ketzers gesprochen, der „Einwendungen und Widerlegungen" gegen die Worte unserer Weisen hierhergesandt, wie es ihm eben einfiel, ohne Grundlage und Beweis. Es wird auch auf die überzeugenden Antworten hingewiesen, die gegen das Schreiben erlassen worden sind, und jenem Manne gedroht, daß, falls er die Widerlegungen nicht anerkennen sollte, der Bann gegen ihn gerichtet und im Namen des Rabbinats von Venedig in der Hamburger Synagoge verkündet werden sollte [1]). Und auch der Bann hat sich erhalten, den die Venezianer gegen die Verächter der rabbinischen Tradition im Jahre 1618 ausgesprochen haben [2]). Wenn daher Leon da Modena in seinem „Schild und Tartsche" von den Einwürfen des Mannes spricht, der damals — 1616 — in Hamburg wohnte, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß es sich um einen tatsächlichen Vorgang handelt, und daß Leon einer Bewegung entgegentrat, die, in der Ferne angeregt, auch in seinem Lande weit um sich griff. Es war eine Zeit der Zweifler und Leugner. Solche Anwandlungen lagen damals gewissermaßen in der Luft, besonders in den portugiesischen Gemeinden finden sich fast in allen Ländern Männer, die in den hergebrachten Anschauungen und der überlieferten Übung der Religion keine Befriedigung finden. Aber nirgends ringt sich vorerst diese Stimmung mit Energie durch, nirgends wird der Versuch gemacht, an den Grundlagen der Religion auch nur zu rütteln. Auch Leon da Modena ging es nicht anders. Er war ein aufgeklärter Mann, aber doch nicht ganz frei von den Anschauungen seiner Zeit, nicht klar genug in seinem Denken und nicht entschieden in seinem Wollen. Er war nicht fest in seinem Charakter, ein Mann, der von Leidenschaften zerrissen war, gegen die er theoretisch ankämpfte, von denen er sich indes niemals freigemacht hat, ein Mann ohne Selbstbeherrschung und ohne Selbstzucht, der vom Unglauben gequält wurde, aber dennoch nicht den Mut hatte, sich durch einen entscheidenden Schritt von der lästigen Tradition freizumachen [3]). — Wichtiger sind die Beilagen, die Geiger seinem Buche beigefügt hat, zunächst eine ausführliche Inhaltsangabe über Modenas Verteidigungsschrift gegen das Christentum unter dem Titel „Schild und Schwert" (Magen Wecherew) [4]), sodann einen Auszug aus Modenas Selbstbiographie [5]), deren vollständige Veröffentlichung auch heute noch nicht erfolgt ist, obwohl sie für die Literaturgeschichte von Wert und Interesse wäre.

* * *

Ein ganz anderes Gebiet betreffen literarhistorische Studien Geigers, in denen er Erschöpfendes und Abschließendes geleistet hat: seine Forschungen über die sprachwissenschaftliche und exegetische Literatur des Mittelalters.

---

[1]) Leo Modenas Briefe ed. L. Blau Nr. 156 S. 146.

[2]) GA זרע אנשים Nr. 29.

[3]) L. Blau das., deutscher Teil 85 ff.

[4]) Leon da Modena, hebr. Teil 10b ff.

[5]) Das. 15 ff.

Welche Förderung diese ihrem Gebiete gebracht haben, wird in einem besonderen Abschnitte dieser Schrift gewürdigt, aber ein Hinweis auf diese hervorragenden Leistungen durfte hier nicht fehlen.

Wir wenden uns Geigers Tätigkeit für die Erforschung der hebräischen Poesie des Mittelalters zu, wo er gleichfalls in vorderster Reihe unter den Männern steht, welche die Kenntnis jener Literatur vermehrt, die fast verschollenen, in unbekannten Handschriften und seltenen oder nicht beachteten Büchern ruhenden edlen Früchte der Dichtkunst zu Verbreitung und zu Ehren gebracht haben. Auch zu Ehren! Denn Geiger hat nicht nur, wie andere Zeitgenossen, Gedichte aus Handschriften veröffentlicht, sondern viel Mühe darauf verwendet, das Verständnis für diese Dichtungen durch kurze Erläuterung und vollständige Übertragung vieler Texte in deutsche Verse zu verbreiten. Von Haus aus, das soll hier nicht verschwiegen werden, war Geiger kein Freund dieser Poesie. In einer Abhandlung aus dem Jahre 1837 wird ihr jeder Wert abgesprochen, weil die hebräische Sprache mit dem innersten Denken und Fühlen der Dichter nicht so innig verknüpft ist, daß sie als hinreichender Ausdruck ihrer Anschauungen und Empfindungen hätte dienen können. „Von eigentlicher, wahrhafter Poesie konnte da keine Rede mehr sein, selbst wenn die Ungunst der Zeiten den freien, poetischen Sinn in den unglücklichen Nachkommen jenes Volkes, in denen wohl noch zuweilen eine zuckende Faser davon sich regte, hätte aufkommen lassen.“ Neben den Schwierigkeiten der hebräischen Sprache, die eine tote war, die spröde und ungefügig sich den Dichtern entgegenstellte, wirkten noch die dem Hebraismus fremden Sitten, Anschauungen, Begriffe, Kunstformen u. dergl. störend auf die rein hebräische Äußerung, so daß die sprachliche Form mit dem Inhalt und den übrigen äußeren Formen in Widerspruch trat. Daher wird jener Poesie kein allzu großer Wert zugesprochen. Selbst Charisi und Immanuel finden als Dichter wenig Gnade [1]). Geigers Urteil war von der damals fast allein bekannten religiösen Poesie beeinflußt, die, namentlich in dem in Deutschland üblichen Ritus, die schwächsten Proben der Pijjutdichtung bewahrt hatte. Dazu trat der Kampf um die Beseitigung dieses schwerverständlichen Beiwerks aus dem Gottesdienste, es ist daher nicht zu verwundern, wenn der Richterspruch nicht ganz unbefangen blieb.

Jedoch die Zeiten änderten sich, die Schätze der alten spanischen Poesie wurden zugänglich gemacht. Dukes, „der Schatzgräber“, durchforschte zahlreiche Bibliotheken, S. D. Luzzatto öffnete seine reichen Vorratskammern, stellte ihren Inhalt allen Forschern zur Verfügung, Sachs und Kämpf bahnten das Verständnis für die hebräische Poesie des Mittelalters an: da sah sie auch Geiger in verändertem Lichte und wendete ihr Aufmerksamkeit, liebevolle Pflege und Arbeit zu. Bereits in Melo Chofnajim und in Nit'e Naamanim hat er anhangsweise einige religiöse Poesien zum Abdruck gebracht. Eine reife Frucht dieser Liebe aber ist „Der Divan des Castiliers Abu'l - Hassan Juda ha-Levi [2])“. Nur weniges war bis dahin von dem Dichter veröffentlicht. Die meisten seiner

---

[1]) W. Z. V, 377 ff.

[2]) Bibliographie Nr. 239.

Lieder und die Briefe an die Freunde waren in Handschriften vergraben; sie wurden durch Luzzatto, dem auch die Schrift in dankbarer Anerkennung gewidmet ist, zu Geigers Kenntnis gebracht. Es galt, von den Gedanken und Empfindungen, die in den Dichtungen selbst niedergelegt sind, abgesehen, die Reihenfolge der Lieder und Schriften herzustellen und daraus die Lebensumstände und Beziehungen des Dichters zu ermitteln. Geiger vertiefte sich mit seltener Freudigkeit in seine Arbeit. Die Liebe zum Dichter wuchs ihm im Verlaufe derselben immer mehr, und die Arbeit erforderte in der Tat selbstlose Hingabe. Denn die Dichtungen waren zum Teil schlecht überliefert, zum Teil in ihrem Inhalt dunkel. Geiger erwies sich da als würdiger Jünger Luzzattos und hat wie jener „ein korrektes und feines Verständnis der Dichtungen" angebahnt. Seine gediegene Vertrautheit mit der hebräischen Sprache, die behutsame Sorgfalt in der Ermittlung des Zusammenhangs und Inhalts haben ihn Sinn und Gedanken, Bilder und Anspielungen jener Poesie richtig deuten lassen. Seine Kenntnis der arabischen Dichtkunst, ihres Stils und ihrer Versmaße vermittelten das Verständnis der äußeren Form sowie der arabischen Zusätze der Sammler des „Divans". In den Noten wird eine Menge von gelehrtem Material und von Vorschlägen zur Verbesserung der Texte geboten. Eine gleich gründliche und wertvolle Bearbeitung hat die hebräische Poesie nur noch durch Luzzatto und neuerdings mit den viel besseren heutigen Hilfsmitteln durch H. Brodys gediegene Leistung erfahren [1]). Eine besondere Bereicherung von Geigers Schrift bilden die zahlreichen wohlgelungenen deutschen Nachdichtungen, in denen er, ohne sich sklavisch an den Wortlaut zu halten, den Inhalt und die äußere Form der Dichtung in ansprechendem modernen Gewande wiedergibt. Geigers „Divan" ist eine viel benutzte Quelle für spätere Biographien des Dichterfürsten geworden, seine Übertragungen gingen in zahlreiche Gedichtsammlungen und Geschichtsbücher über.

Dem Divan folgten wenige Jahre später die „Jüdischen Dichtungen der spanischen und italienischen Schule [2])". Darin werden die Höhepunkte der Poesie in beiden Ländern behandelt, die Charakteristiken der Dichter durch zahlreiche Übersetzungsproben belegt. Im hebräischen Teile sind alle zitierten Texte zum Abdruck gebracht, darunter wiederum viele handschriftliche und viele Verbesserungen zu bereits vorher bekannt gegebenen. Es ist bezeichnend für den Fleiß und die Liebe, mit der Geiger dieses Gebiet bearbeitete, daß in die neue Sammlung von Juda ha-Levi keine einzige Poesie aufgenommen ist, die sich bereits im „Divan" findet, daß wir nur neuen Übertragungen begegnen. Wertvoll ist an der Schrift ferner die vergleichende Charakteristik der Dichter. Im Anschluß an Charisis Urteil über die Entwicklung der spanischen Poesie und über den Charakter der einzelnen Dichtwerke hat auch Geiger die Höhepunkte dieser Dichtkunst in Isak ben Ruben, in Moses Ibn Esra, in Juda ha-Levi und Abraham Ibn Esra vorgeführt, jeden dieser Männer nach seiner Eigentümlichkeit gezeichnet und das Urteil durch Proben aus den Dichtungen

---

[1]) Divan des Juda ha-Levi 1895—1910.

[2]) Bibliographie Nr. 268.

belegt. An die Meister werden die Epigonen angereiht, als deren Vertreter Juda Ibn Schabataj und Juda al-Charisi auftreten, und endlich wird die spätere Zeit in poetischen Proben aus dem Schriftenkampf für und wider Maimonides und aus den Streitgedichten für und wider das Christentum vorgeführt. Von den italienischen Dichtern werden die beiden Satiriker Kalonymus ben Kalonymus und Immanuel ben Salomo behandelt, die beide die Werke der spanischen Dichter nachahmen, aber im engen Anschluß an die zeitgenössische italienische Dichtungsform, an die heitere und burleske Literaturgattung ihrer Heimat sich betätigen.

Besonders Immanuel ist der vollendete Vertreter der Vereinigung von Judentum und italienischer Kultur. Seiner gedenken unter dem Namen Manoello Giudeo die zeitgenössischen italienischen Dichter. Geiger gebührt das Verdienst, daß er auf die Identität der beiden Namen zuerst Wert gelegt hat; durch seine Nachweise sind Immanuels enge Verbindung mit den bekanntesten Dichtern seiner Zeit, ist der gute Ruf, dessen er sich bei italienischen Schriftstellern erfreute, zur allseitigen Anerkennung gekommen [1]). Geiger wollte freilich Immanuel noch mehr in den Mittelpunkt der damaligen italienischen Literatur gerückt sehen und in ihm einen der engeren Freunde Dantes wiedererkennen. Jener Daniel, dem Immanuel am Ende seiner Dichtung im Paradiese einen ganz besonders prächtigen und ehrenvollen Sitz anweist, der Mann, der als ausgezeichnet und hochgesinnt, als Helfer und Förderer gepriesen wird, sollte Dante selbst sein; und auch im Namen sah Geiger einen Anklang an den des Dichters der „Göttlichen Komödie“ [2]). Diese Ansicht ist unhaltbar, und wenn wir auch einen jüdischen Zeitgenossen Immanuels, auf den das überschwengliche Lob zu beziehen wäre, nicht kennen, so ist es doch ausgeschlossen, daß der Dichter einen Nichtjuden so ganz einzigartiger Ehren für würdig erklärt hätte [3]).

Eine andere Frage ist die, ob die Beziehungen Immanuels zu Dante nicht aus jenen Sonetten erschlossen werden können, die Bosone da Gubbio mit Manoello nach dem Tode Dantes und die Cino da Pistoja mit demselben Bosone nach dem Tode Immanuels gewechselt haben. Geiger und mit ihm viele andere vermuteten als Anlaß dieser Sonette ein Freundschaftsverhältnis zwischen den beiden Dichtern, deren Vereinigung im Jenseits von Bosone betont wird. Paur, damals der beste Dantekenner in Deutschland, hat dieser Aufstellung widersprochen und von direkten Nachweisungen eines Zusammenhangs zwischen Dante und Manoello in den Sonetten keine Spur finden wollen. Die Frage ist seitdem häufig erörtert worden, die Meinungen schwanken nach beiden Seiten hin [4]). Hier sei nur das Urteil des letzten Bearbeiters dieser Frage erwähnt, der die Beziehungen Immanuels zur italienischen Literatur am eingehendsten geprüft hat, Umberto Cassuto, der zu dem abschließenden Urteil kommt, daß

---

[1]) Magazin f. d. Lit. d. Ausl. XXIX, Nr. 3. Hebr. Bibl. III, 59. Ozar Nechmad III, 123. J. Z. V, 286.

[2]) Bibliographie Nr. 553.

[3]) Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens . . . in Italien 137, 314.

[4]) Rivista Israelitica II, 201 n. 3.

Freundschaftsbeziehungen zwischen Immanuel und Dante nach den bisher bekannten Quellen mit Sicherheit nicht nachgewiesen werden können [1]).

In Geigers Schrift über die jüdischen Dichter in Spanien vermißt man einen der bedeutendsten Namen, den Gabirols. Ihm sollte noch in demselben Jahre, 1856, ein besonderes Buch gewidmet werden [2]). Aber andere Arbeiten drängten dieses Werk in den Hintergrund, und erst im Jahre 1867 erschien die selbständige Schrift „Salomo Gabirol und seine Dichtungen [3])". Die Arbeit war eine besonders schwierige, weil Gabirol nicht nur als Dichter, sondern auch als tiefer Denker literarisch hervorgetreten ist, und weil es galt, den inneren Vorgängen ganz besonders nachzugehen, über die Gabirol vielfach nur recht dunkle Andeutungen hinterlassen hat. Dazu kommen die gerade bei diesem Dichter so wechselvollen Stimmungen, seine ganz verschiedenartigen Gedankengänge und Äußerungen über den Wert des Lebens und die Güter der Religion. Diese fanden ihre Erklärung in den äußeren Schicksalen des Dichters. Auch Gabirol wird uns dadurch näher gebracht, daß er in seine Zeit hineingestellt wird, daß ein abgerundetes Bild von den wichtigsten Vorgängen, von den literarischen Bestrebungen und den leitenden Persönlichkeiten seiner Epoche gezeichnet wird. Von diesem Hintergrunde hebt sich die Gestalt des Dichters ab, der in seinen weltlichen und in seinen religiösen Liedern uns vorgeführt wird, und aus dessen Philosophie reiche Proben und Belege geboten werden. Auch in der Schrift über Gabirol werden neue Poesien veröffentlicht, alte mit Verbesserungen ausgestattet, zahlreiche durch Übertragung in moderne deutsche Form gebracht.

Die edelste und vollwertigste Blüte aus dem Arbeitsfeld Geigers sind die Studien, die mit dem Werke „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums [4])" zusammenhängen. Hier ist eine ganz neue Auffassung angebahnt, die das übliche Bild von dem Verlauf der geschichtlichen Entwicklung völlig verändert und jeden Forscher zwingt, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Geiger erklärte den Geschichtsverlauf aus geistigen Strömungen, aus dem Kampf der Gedanken, suchte die Triebfedern auf, die zur Spaltung der Richtungen geführt hatten; er ging vom fertigen Gebilde auf die Ursprünge zurück, suchte dunkle Zeiten durch die Analogie klarerer, über welche die Quellen mehr Licht verbreiten, aufzuhellen. Die Entwicklung des Judentums vom Abschluß der Bibel bis zur Redaktion des Talmuds, die neue Gestaltung, welche es in dieser Zeit angenommen hat, die in dieselbe Epoche fallende Entstehung des Christentums, sind von ihm in einer Weise aufgefaßt, die die bewegenden Kräfte der Zeit erklärt, die treibenden Gedanken nachweist, das Auseinandergehen der Richtungen verständlich macht. Die Theorie vom Ursprung der Sadduzäer und Pharisäer kam Geiger ungesucht, er fand sie bei Gelegenheit ganz anderer Studien. „Im Begriffe, eine Geschichte der Karäer zu schreiben, kam ich auf die Sadduzäer, da ging mir ihr Wesen

---

[1]) Das. 238 ff.

[2]) N. S. V, 216.

[3]) Bibliographie Nr. 273.

[4]) Oben S. 152. 318.

und ihre Entstehung auf; aufwärts und abwärts steigend, enthüllte sich mir nun die Methode für die biblische Kritik, wie der Entwicklungsgang der Halacha [1])." Wir stehen hier einer der fruchtbarsten Thesen Geigers gegenüber, der Auffassung, daß die Übereinstimmungen der zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Umständen entstandenen Sekten der Samaritaner, Sadduzäer und Karäer — für den Zusammenhang der Sadduzäer und Karäer besitzen wir jetzt das Zeugnis des Karäers Kirkissani — auf gemeinsamer Grundlage einer alten Überlieferung ruhen müssen; daß ihre Bekämpfung im pharisäischen und rabbinischen Judentum durch ein neues Prinzip veranlaßt ist, dem zur Herrschaft verholfen werden sollte; daß die Pharisäer als Partei gegen das Herkommen auftreten, neue, demokratische, reformatorische Gedanken durchzusetzen bestrebt sind; daß sie die Rechte des Volkes gegenüber der Adelspartei, die Anerkennung der Gesamtheit gegenüber den privilegierten Klassen verfechten, und daß sie in diesem Kampfe gesiegt haben. Diese Sätze waren das Bahnbrechende an Geigers Urschrift. Da der Pharisäismus siegreich geblieben ist, hat er die ganze folgende Entwicklung und Literatur beeinflußt, gilt er in dem verbreiteten babylonischen Talmud als die alte, allein legitimierte Richtung. Es ist das Verdienst Geigers, gegenüber dieser Anschauung die Wahrheit ermittelt zu haben, die mit den externen Quellen und den überlieferten Streitpunkten übereinstimmt, und die, was bis dahin überall vermißt wird, die inneren Gründe der Trennung aufzeigt [2]). Die Konsequenzen dieser Theorie für die Erkenntnis der Differenzen unter den einzelnen Sekten, für die Erforschung der Entstehung und Überarbeitung alter Bibelübersetzungen sowie alter Quellen der talmudischen Literatur und vor allem für den Gegensatz der alten und neuen Halacha, werden an anderer Stelle ausführlich behandelt. Hier genügt es, kurz darauf hinzuweisen und die Bedeutung der These für die Geschichtsauffassung hervorzuheben. Geigers Herleitung der Sadduzäer von dem alten berühmten Priestergeschlechte der Zadokiten hat inzwischen eine glänzende Bestätigung erhalten durch das Gebet am Schlusse des hebräischen Sirachbuches [3]), welches das Ansehen der Familie unwiderleglich beweist. Es verschlägt der Richtigkeit von Geigers Hypothese nicht, daß einzelne seiner Aufstellungen über die Ursachen, welche historische Anlässe zu Streitigkeiten zwischen Pharisäern und Sadduzäern gegeben haben, kaum haltbar sind. Die Erklärung des Namens Pharisäer aus den „Nibdalim" der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil [4]) ist mehr als zweifelhaft; aller Wahrscheinlichkeit nach ist die aramäische Bezeichnung der Pharisäer als „Abgesonderte" mit der ἀμιξία, dem Streben nach wirtschaftlicher und politischer Absonderung von den Heiden, in Verbindung zu bringen, wie der Ausdruck der nachmakkabäischen Zeit lautet. Aber nicht die Herkunft des Namens, sondern, ganz bei wie den Sadduzäern, die soziale Stellung ist entscheidend für die Erkenntnis des Wesens und der Bestrebungen

---

[1]) N. S. V, 296. (Die älteste Äußerung G.s über Pharisäer und Sadduzäer: Was hat Mohammed 50.) Unten S. 352.

[2]) Urschrift 100 ff.; J. Z. II, 11 ff. Oben S. 321.

[3]) Sir. 51, 12.

[4]) Esra 6, 21. Neh. 10, 29.

der Partei, diese sind am klarsten in den von Geiger oft zitierten Worten des 2. Makkabäer-Buchs ausgesprochen: „Allen ist gegeben das Erbe, das Königreich, das Priestertum und die Heiligung."

Der beste Prüfstein für die Richtigkeit einer Hypothese ist ihre Anwendung auf Einzelheiten. Geiger gab diese an zahlreichen Beispielen, die zum Teil aufs beste gelungen sind und für die Erkenntnis ganzer Jahrhunderte und Literaturwerke epochemachend wurden. Dazu gehört vor allem die Unterscheidung in der Richtung des 1. und 2. Makkabäer-Buchs als Parteischriften, die von der Kritik fast ausnahmslos angenommen ist [1]). In derselben Weise werden gelegentlich andere Apokryphen und die in dem Jahrzehnt nach Erscheinen der Urschrift zahlreich veröffentlichten Pseudepigraphen auf ihre Zugehörigkeit zu den Parteien untersucht. Sicher geht Geiger zu weit, wenn er Sirach zu einem sadduzäischen Werke stempelt und damit seine Ausschließung aus dem Kanon rechtfertigen will [2]). Die Werke der apokalyptischen Literatur fanden bei Geigers nüchterner Auffassung von der Religion wenig Sympathien. Er betrachtete sie als Schmarotzerpflanzen an dem gesunden Baume des Geisteslebens; dennoch wendete er ihnen allen seine Aufmerksamkeit zu. Für die Assumptio Mosis wurde von ihm entgegen der Meinung des ersten Herausgebers pharisäischer Ursprung nachgewiesen, und diese Ansicht ist die herrschende geworden [3]).

Wichtig war Geigers Theorie auch in ihrer Anwendung auf die Erkenntnis anderer Parteien und geistiger Strömungen. Zunächst für die Stellung der Essäer, von denen er nachwies, daß sie nicht eine besondere Partei, sondern nur eine strengere Spielart der Pharisäer waren, welche besonders die Ausdehnung der von diesen für das ganze Volk geforderten Reinheitsgesetze auf die Spitze trieben [4]). Ebenso die Zeloten, die das demokratische Prinzip der Pharisäer in politischer Beziehung zur äußersten Konsequenz ausprägten und Vorkämpfer gegen die weltliche Macht, gegen die Römerherrschaft wurden [5]). Wichtig aber war vor allem seine Ansicht über Entstehung und Entwicklung des Christentums, sein Nachweis der Kreise, aus denen es hervorgegangen, und der Elemente, die ihm den Aufschwung brachten. Das Christentum nimmt seinen Ursprung aus pharisäischen Kreisen. Johannes wie Jesus gehören diesen an. Jesus knüpft an ihre Messiashoffnungen an, sein Kampf, seine Gegnerschaft richten sich gegen die Mißbräuche, nicht gegen das Prinzip des Pharisäismus. Nicht in ihren Kreisen sind seine Feinde zu suchen, sondern in denen der Sadduzäer und Herodianer, die ihn als Volksaufwiegler betrachten. Die nachhaltige Wirkung des Christentums tritt erst nach dem Tode Jesu ein, durch die bei hellenistischen Juden auftauchende Gleichstellung des Messias mit dem Logos, mit dem Gottessohne, durch dessen Erscheinen die Schranken zwischen

---

[1]) Urschrift 200 ff. Oben S. 322.

[2]) Z. D. M. G. XII, 536. N. S. III, 275.

[3]) J. Z. VI, 46.

[4]) J. Z. II, 41; VI, 105; VII, 174; IX, 33.

[5]) J. Z. XI, 12.

Israel und der Menschheit und die Verbindlichkeit der gesetzlichen Vorschriften beseitigt werden. Aber auch dieser Gedanke — und darauf legt Geiger besonderen Wert — hat nicht so sehr durch die Propaganda des Apostels Paulus als vielmehr durch die Macht der Verhältnisse, durch die Zerstörung des Tempels und die Vernichtung des jüdischen Volkstums seine gewaltige Wirkung ausgeübt. Der Zusammenbruch des Staatslebens, die Vernichtung des Opferkultus waren entscheidend für die Weltmachtstellung des Christentums. Die alten jüdischen Parteien nahmen eine verschiedene Stellung zu der neuen Erscheinung ein, und da zeigt sich ein besonders interessanter Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Während die ersteren, soweit sie nicht an der Hoffnung auf baldige Wiederherstellung aller Einrichtungen teilnahmen, in den Kreisen des Christentums die gesetzliche Richtung vertreten und als Judenchristen eine vorherrschende Stellung einnehmen, behalten die letzteren ihren priesterlichen Charakter und ihre priesterlichen Anschauungen auch innerhalb der neuen Religion bei. Von den zum Christentum übergetretenen Sadduzäern ist in erster Reihe die Idee verbreitet worden, die Jesus als Hohenpriester auffaßte. Das Abendmahl wurde von ihnen als eine neue Art der Priestermahlzeiten angesehen, an Stelle der vielen einzelnen Opfer war das eine, die Menschheit erlösende Opfer durch den Tod Jesu getreten. Der Messias, der gestorben, werde auferstehen und mit ihm der Gottesstaat beginnen, der bestimmt ist, die ruchlose, gegenwärtige Welt abzulösen [1]). Der Brief an die Hebräer und die Testamente der 12 Patriarchen werden als urkundliche Quellen für diese Auffassung in Anspruch genommen [2]). Diese These Geigers hat manche Bedenken gegen sich. Die Ausbreitung des Christentums wird von der neutestamentlichen Forschung weit früher angesetzt, sie hat sich auch hauptsächlich in heidnischen Ländern vollzogen, die folgenschweren Entwicklungen in der Lehre des Christentums sind außerhalb Palästinas in die Erscheinung getreten. Hingegen ist Geigers Anschauung für die überaus dunkle Entwicklung des palästinischen Christentums, für die Beantwortung der Frage nach dem Verbleib der mit einem Male vom Schauplatz der Geschichte abgetretenen Sadduzäer sehr zu beachten.

Die Forschungen Geigers über die verschiedensten Gebiete der Geschichte und Literatur des Judentums waren als Grundlage für ein großes zusammenhängendes Werk gedacht. Es war ihm auch vergönnt, diese zusammenfassende Darstellung folgen zu lassen. In seinen Vorlesungen über „das Judentum und seine Geschichte“ hat er seine Anschauungen von der Entwicklung des Judentums bis zur Schwelle der Neuzeit vorgetragen. Und wenn er hier die Geschichte in großen Zügen für weite Kreise der Gebildeten dargestellt hat, bot er in den Vorlesungen zur Einleitung in die Wissenschaft des Judentums das wissenschaftliche Material, das seiner Darstellung zugrunde lag. Allerdings sind, da diese Vorlesungen nicht ausgearbeitet waren, nur kurze Hinweise zur weiteren mündlichen Ausführung vorhanden, aber sie genügen, um eine Vorstellung

---

[1]) J. Z. V, 12; VII, 119.

[2]) J. Z. VII, 120; VIII, 163; IX, 125.

davon zu geben, wie Geiger seinen Gegenstand aufgefaßt wissen wollte, und wie er seine Auffassung quellenmäßig zu begründen dachte. Nirgends verliert er sein Thema aus den Augen. Das Judentum steht überall im Vordergrunde, sein Gedankengehalt und dessen Auffassung, seine äußere Form und ihre Wandlungen werden durch den Lauf der Zeiten verfolgt. Nicht einzelne Personen, nicht Literaturwerke werden in zusammenhanglosem Nebeneinander vorgeführt, überall bleibt das Judentum als Ganzes, als religiöse und geistige Macht der Gegenstand der Aufmerksamkeit, jene werden nur berührt, soweit es gilt, ihren Einfluß auf die Gestaltung dieses Ganzen hervorzuheben. Daher sind die wechselnden Bilder von der Ausprägung des Judentums um so klarer. Die Physiognomien der einzelnen Epochen heben sich deutlich voneinander ab, die Kräfte, welche innere Strömungen oder äußere Einflüsse entbunden haben, werden in ihrer Entstehung und Wirkung aufgezeigt. Überall wird auch der Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte, mit der Weltlage und dem Kulturzustand gewahrt; neben der Betrachtung der inneren religiösen Entwicklung bleibt die Frage nach der Stellung des Judentums zur Bildung und Kultur der einzelnen Länder und Epochen Gegenstand der Beachtung. Die Vorlesungen sind nicht alle von gleichem Wert, die dritte Abteilung „von dem Anfange des dreizehnten bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts“ steht entschieden hinter den beiden ersten zurück; in den Jahrhunderten des Verfalls fehlte es an Höhepunkten, statt der Entwicklung zeigt sich geistige Leere oder ödes Durcheinander für lange Zeiten. Auf die gleichen Schwierigkeiten wäre auch die Darstellung der nächsten drei Jahrhunderte gestoßen. Das Werk schließt sich an die früheren Arbeiten an; es benutzt voraufgegangene Einzelstudien; andere sollten folgen, die vorweggenommenen Resultate erweisen oder modifizieren. Einzelheiten in dem Werke sind angreifbar, in anderem wiederum tritt der geniale Blick des Verfassers für geschichtliche Zusammenhänge hervor. Erkenntnisse, die erst durch Urkundenfunde der letzten Jahre belegt werden können, wurden divinatorisch vorweggenommen, so z. B. wenn von einer frühen Ansiedlung der Juden in Ägypten und von dem hohen Alter des nach Onias benannten Tempels gesprochen wird. Für andere Epochen werden die Quellen unmittelbar nach ihrem Erscheinen benutzt; so hat Geiger, der niemals durch die gefälschten Urkunden der Karäer irregeführt worden war, Firkowitz' Entdeckungen von Belang noch für seine Darstellung verwertet. Einen Weg zu neuer Erkenntnis bot auch die besondere Betrachtungsweise des Mittelalters, der verschiedenen Stellung des Christentums und des Islam zur Kultur; die vom Christentum unterdrückte geistige Regsamkeit der alten Welt wurde durch Vermittlung der Juden im Islam neu geweckt, und darin besteht die Bedeutung des Judentums im Mittelalter für die Kulturgeschichte. Doch nicht in den Einzelheiten, die beliebig vermehrt werden könnten, liegt die Bedeutung des Buches, es hat seinen Wert im Aufbau, in der Grundanschauung, in der Interpretation der Weckstimmen, in der feinen Charakteristik jeden Zeitalters und nicht zuletzt als Bekenntnis des Verfassers, als Synthese seiner Auffassung vom Judentum.

---

b. Geschichte der Sekten und der Halacha.

Auf keinem Gebiete der Wissenschaft des Judentums waren die Forschungen Geigers so anregend und so bahnbrechend, wie auf dem des jüdischen Sektenwesens. Hier lieferte er nämlich nicht einzelne Beiträge zum Verständnis dieser oder jener Erscheinung, dieses oder jenes Problems, sondern errichtete ein vollständiges Gebäude von Grund auf, in dem sich die einzelnen Bestandteile zu einem Ganzen zusammenfügen. Seine Konzeption des Wesens der jüdischen Sekten ist zugleich eine Art Philosophie der Geschichte des Judentums von seinen ersten Anfängen bis fast in die Gegenwart hinein. Hier zeigt sich auch das Judentum als ein ganzer, lebendiger Organismus von unaufhörlicher, innerer Entwicklung. Dabei erhebt sich das von Geiger errichtete Gebäude auf einer sehr breiten Grundlage und die Bausteine sind aus den verschiedensten Ecken und Gegenden herbeigeholt. Um das Wesen der jüdischen Sekten nach der Auffassung Geigers zu ergründen und zu verstehen, mußten zunächst die feinsten Nüancen und Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache erkannt, die biblischen Bücher, samt den Apokryphen, in ihre Bestandteile zerlegt, die verschiedenen biblischen Übersetzungen untersucht und charakterisiert werden. Dann mußte die stufenweise Entwicklung der mündlichen Lehre, das ganze Gebiet des weitschichtigen talmudisch-midraschischen Schrifttums vor Augen geführt, aber auch die nachbiblische jüdische Literatur bis etwa zum Ende der gaonäischen Epoche erforscht werden. Zuletzt mußte noch das Ineinandergreifen der verschiedenen Strömungen und Tendenzen im Leben des jüdischen Volkes und das Eindringen verschiedener äußerer Einflüsse in den aufeinander folgenden Perioden seiner Geschichte aufgezeigt werden. Der umfassende Geist Geigers und sein immer aufs Ganze gerichteter Blick kommt also hier ganz besonders zur Geltung. Hier sei die religionsgeschichtliche Seite berücksichtigt, dann aber auch seine Theorie von der Entwicklung und allmählichen Umgestaltung der Halacha.

Eine Formulierung des Wesens der jüdischen Sekten versuchte Geiger schon in den ersten Bänden seiner „Wissenschaftlichen Zeitschrift [1])“ und wies schon damals darauf hin, daß sich im Judentum nur sehr wenige Sekten ausgebildet haben und daß beständig nur eine einzige den Sieg davon getragen hat. Doch merkt man noch die Unsicherheit der Auffassung. Die Hauptsekten sind ihm noch hier, wie man das ja bis heute aus Josephus' Beschreibung gewohnt ist, die Pharisäer, Sadduzäer und Essäer, in denen er Vertreter der drei in der Geschichte des menschlichen Denkens vorherrschenden Richtungen: Rationalismus, Supranaturalismus und Mystizismus, sieht. Daß die Essäer nur ein Nebenzweig der Pharisäer gewesen, daß Pharisäer und Sadduzäer eigentlich keine Sekten, sondern nationalreligiöse Parteien darstellen, wird kaum angedeutet. Ebensowenig ist die Bedeutung der Samaritaner für das Verständnis der inneren Strömungen im biblischen Judentum erkannt. Das Wesen des Karäismus wird zwar bereits richtig als „erstarrter Sinn“ erfaßt, aber sein Zusammenhang mit dem Sadduzäismus noch nicht betont. Aber wie die Saat-

---

[1]) I 35. II 93. Oben S. 348.

körner unter der Erde schlummern, um dann in Ähren emporzuschießen und nahrhafte Frucht zu zeitigen, so reiften die Gedanken Geigers in der Stille etwa 20 Jahre, um dann als ganzes, geschlossenes System in der „Urschrift", dieser reifsten Frucht seiner Bemühungen, zu erscheinen. Was seitdem hinzugekommen ist, hatte nur den Zweck, entweder die in der Urschrift enthaltenen Theorien in populärer Form dem Verständnis weiterer Kreise näher zu bringen, und dies geschah in den „Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte", oder diese Theorien durch weitere Belege und nähere Ausführungen zu erhärten, die gegen sie gerichteten Angriffe und Kritiken abzuwehren [1]), dann aber auch manche Behauptungen richtigzustellen. Dies geschah meist in zahlreichen Aufsätzen seiner „Jüdischen Zeitschrift", aber auch in anderen Zeitschriften, besonders in der ZDMG., im Hechaluz und Ozar Nechmad. Dabei muß bemerkt werden, daß, abgesehen von einigen unbedeutenden Einzelheiten, Geiger von der Richtigkeit seiner Theorien sein ganzes Leben lang fest überzeugt war. Zwei Jahre nach dem Erscheinen der Urschrift sagt er in einem hebräischen Brief an Ignaz Blumenfeld [2]): „Während dieser zwei Jahre habe ich das große Fundament, auf dem der Bau meiner Forschungen errichtet ist, untersucht und mich überzeugt, daß es stark und fest ist und daß, wenn auch alle Winde darauf einstürmen sollten, sie nicht vermögen werden, es von seiner Stelle zu rühren. Ich habe meine Worte einer Prüfung unterzogen und gesehen, daß sie richtig sind und daß jeder Tag neue Zeugen für sie liefert." Und in den Jahren 1872—1874, also am Ende seines Lebens, bildeten diese Theorien die Grundlage seiner an der Hochschule gehaltenen Vorlesungen [3]).

Die Sekten, die Geiger in den Kreis seiner Forschungen zog, sind: Samaritaner, Sadduzäer und Pharisäer, Essäer und Karäer und in dieser Reihenfolge sollen sie auch hier vorgeführt werden [4]). Ihre Erforschung ist aber enge verbunden mit den Untersuchungen über die Existenz einer älteren und jüngeren Halacha, die hier ebenfalls berücksichtigt werden müssen, denn nicht Dogmatisches, sondern Gesetzliches hat dauernde Spaltung im Judentum erzeugt [5]).

Um Wesen und Charakter der Samaritaner zu verstehen [6]), muß man den von jeher existierenden Dualismus zwischen Efraim-Israel und Juda im Auge

---

[1]) Von Kritiken der Urschrift sind hervorzuheben: die von Schorr (Hechaluz IV, 70—83), Pineles (דרכה של תורה, 1861, p. 168—20) und Rapoport, die als posthume Schrift u. d. T. נחלת יהודה (Heft I, zweites Stück, Krakau 1868) erschienen ist. Ein Eingehen auf diese Kritiken lag aber außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, nur hin und wieder soll auf sie hingewiesen werden.

[2]) Ozar Nechmad III, 115.

[3]) N. S. II, 33 ff.; IV 1, ff.

[4]) Selbstverständlich ist jetzt unsere Kenntnis der jüdischen Sekten, besonders die der geonäischen Epoche, durch neue Publikationen bedeutend erweitert, doch konnten diese Publikationen hier nicht herangezogen werden. Zu verwundern ist nur, daß Geiger von den Falaschas gar keine Notiz genommen; hier hätte er mit Leichtigkeit so manche Stütze für seine Theorie gefunden. Vgl. Epsteins Anhang zu d. Ausgabe des Eldad ha-Dani.

[5]) ZDMG. 16, 716.

[6]) Die Ansichten Geigers über die Samaritaner s. hauptsächlich Urschrift, an den im Index sv bezeichneten Stellen, dann J. Z. II, 11 ff.; N. S. III, 255 ff., 283 ff., IV, 54 ff., 121 ff., V, 118 ff., 142 ff. Dann vgl. noch Das Judentum u. s. Geschichte I, 67 ff.; ZDMG. 12, 132. 20, 143 ff. 527. 28, 146. 490.

behalten [1]). Dieser Dualismus prägte sich selbstverständlich auch im religiösen Leben aus und war zum Teil von der geographischen Lage beider Teile bedingt. Der Israelitismus stellt Tempel und Opferdienst und, damit zusammenhängend, die Abgaben an die Priester auf den ersten Plan. Da das Zehnstämmereich überdies mit der benachbarten Heidenwelt vielfach in Berührung kam, so war das religiöse Leben einerseits von dieser Nachbarschaft beeinflußt, andererseits aber hatten verschiedene Satzungen den Zweck, diesen Einflüssen entgegenzuwirken. So Beschneidung und Auslösung der Erstgeborenen als Gegensatz zu Menschenopfern, viele äußerliche Reinheitsgesetze und ebenso viele äußerliche Reinigungsmittel usw. Diese Satzungen sind besonders für die mittleren Bücher des Pentateuchs charakteristisch. Anders der Stamm Juda. In sich geschlossen und von äußeren Einflüssen mehr abgegrenzt, bildete er einen heiligen Stamm und brauchte nicht solches Gewicht auf Tempel und Opfer zu legen. Gewiß hatte auch Juda diese beiden integrierenden Bestandteile einer jeden Religion im Altertume, aber sie sollten die ihnen gesteckten notwendigen Grenzen nicht überschreiten. Diese judäische Weltanschauung spiegelt sich im Deuteronomium ab. Im babylonischen Exil wuchsen beide Elemente zusammen und bildeten eine, allerdings künstliche Einheit. Denn wenn auch vieles ausgeglichen und zurechtgelegt wurde, so blieb doch das meiste in der ursprünglichen Form nebeneinander bestehen. Die unberührten israelitischen Traditionen aber erhielten sich bei den Samaritanern, die aus im Lande des Zehnstämmereiches zurückgebliebenen Israeliten bestanden. Die hierher übersiedelten heidnischen Elemente vermischten sich mit ihnen und gingen in ihnen auf, so daß die Samaritaner nicht als Heiden, sondern als Israeliten zu betrachten sind.

Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil wollten sich die Samaritaner — „die Feinde Judas und Benjamins", wie sie in der Bibel [2]) genannt werden — an die Exulanten anschließen, wurden aber von diesen zurückgewiesen, und eine vollständige, sonst unausweichliche Amalgamierung beider Volkselemente kam nicht zustande. Den Pentateuch allerdings, der nun jetzt bereits als uralt gilt, und als vor der Suprematie Judas entstanden, mußten auch die Samaritaner annehmen, aber die Judaisierung desselben, das Zurücktreten altisraelitischer Anschauungen den judäischen gegenüber, blieb ihnen fremd, vielmehr suchen sie den Pentateuch mit den ererbten und bei ihnen fortlebenden Sitten und Anschauungen in Einklang zu bringen, und dies geschieht teils durch Änderungen im Texte, teils durch Umdeutungen. Der Bruch zwischen Juden und Samaritanern erweitert sich immer mehr und die letzteren lehnen naturgemäß alles spezifisch judäische, also den Tempel zu Jerusalem und die Propheten ab. Sie bleiben daher in der Entwicklung starr, und diese Starrheit ist der Hauptcharakter ihres Wesens. Zwar hatten auch sie dann ihren Tempel auf dem Berge Garizim — im Lande des Hauptstammes Efraim — und zwar unter der Hohepriesterschaft desselben zadokitischen Geschlechtes,

---

[1]) Vgl. dazu J. Z. VIII, 279 ff.

[2]) Esra 4, 1.

das auch im jerusalemischen Tempel seit Salomo amtierte, doch bleiben sie ein welkender Zweig am ewig grünenden Baume des Judentums, und wenn dieser Zweig nicht ganz verdorrt ist, so ist das, wie Geiger sich ausdrückt, ein weiteres Zeugnis für die Macht der Wand, der sie sich angerankt haben.

Dieser hier dargestellte Prozeß spiegelt sich nun hauptsächlich in dem samaritanischen Pentateuch ab, der dem massoretischen Text gegenüber so vielfache Abweichungen aufweist. Diese Abweichungen sind mannigfacher Art und teils tendenziöse, teils weit in den vormassoretischen Stand hinaufragende. Ein Beweis hierfür sind die so vielfach mit der Septuaginta übereinstimmenden Lesarten, so daß also beide wohl auf einen Urtext zurückgehen. Es ist möglich, daß schon die Talmudisten auf diese Erscheinung aufmerksam gemacht haben [1]. Zur Klasse der tendenziösen Abweichungen gehören vor allem diejenigen Änderungen, welche den Zweck haben, die Heiligkeit Sichems und Garizims zu beweisen und von denen auch die Talmudisten manche erwähnen. So die Hinzufügung von Sichem in Deut. 11, 30 (s. Sifre z. St.), um nur keinen Zweifel aufkommen zu lassen. Dann die Umwandlung des Wortes „Ebal", auf dem nach Deut. 27, 4—5 nach dem Überschreiten des Jordan Steine aufgestellt und ein Altar errichtet wurde, in „Garizim", und diese beiden Stellen waren ihnen von solcher Wichtigkeit, daß sie sie kombiniert an den Schluß der beiden Dekaloge (Exod. 20 und Deut. 5) anschlossen. War nun demnach von vorneherein ein bestimmter Ort zum Heiligtume geweiht, so konnte selbstverständlich nicht mehr von einem Ort, den Gott „erwählen wird" (אשר יבחר), die Rede sein und alle betreffenden Stellen (Deut. 12, 5 usw.) mußten in einen Ort, den Gott „erwählt hat" (אשר בחר) korrigiert werden. Ebensowenig durfte die Freigebung eines jeden Ortes zur Errichtung eines Altars selbst für die alte Zeit zugegeben werden und es mußte daher in Ex. 20, 24 das Wort כל „jeder" gestrichen und das Futurum אזכיר in ein Perfektum אזכרתי (eine verdorbene samaritanische Form) umgewandelt werden. Sehr gezwungen aber sind die Änderungen zugunsten Sichems, die Geiger besonders in zwei Stellen der Genesis sieht. Von Jakob heißt es 33, 18, daß er kam שלם עיר שכם, was die Septuaginta (und ihr folgend auch die Vulgata und der Syrer) als Stadt Salem (d. h. Jerusalem) auffaßt, also: Jakob kam nach Salem, der Stadt Sichems. Der Samaritaner, in seiner Sucht jede Erinnerung an Jerusalem zu verwischen, ändert שלם in שלום, d. h. „in Frieden". Diese Erklärung ist auch Talmud und Targum eigen. — In 48, 22 wiederum wird gesagt, daß Jakob seinem Lieblingssohne Josef als Vorzugsanteil שכם אחד gegeben hat. Die ursprüngliche Bedeutung Sichem hat sich in der Septuaginta und auch im jer. Targum erhalten. Selbstverständlich hat sie auch der Samaritaner, der dabei die ursprüngliche Lesart אחת aufbewahrt hat, also: „ich habe dir Sichem gegeben, eine (Stadt) über (mehr als) deinen Brüdern". Später deutete man שכם als Anteil, änderte אחת in אחד, behielt aber die alte Punktation אַחַד bei. Man muß aber zugeben, daß das Zahlwort hier überhaupt störend ist [2].

---

[1]) N. S. IV, 55.

[2]) Urschr. 75, Rapoport 112.

Manche Abweichungen fließen aus der mangelhaften Sprachkenntnis der Samaritaner, sind also nicht beabsichtigt, manche aber sind aus verschiedenen Rücksichten entstanden, und zwar entweder um die Ehrerbietung gegen Gott nicht zu verletzen, oder Härten gegen hervorragende Personen des Altertums zu verwischen, oder endlich, um indezente Redensarten zu vermeiden. Alle diese Änderungen aber sind nicht spezifisch samaritanisch, da derartige Änderungen nach Geiger auch an unserem Texte, wenn auch an anderen Stellen, vorgenommen worden sind. Es ist also nicht nötig, sich bei ihnen aufzuhalten und einige Beispiele genügen [1]). So fügt z. B. der Samaritaner in Ex. 18, 7 nach וישתחו das Wort למשה hinzu, um auch nur den Schein zu vermeiden, als habe etwa Mose vor Jetro sich gebückt. So ändert er ib. 34, 28 das Wort עם in לפני, weil ein Mensch ja nicht mit Gott sein kann. Eine tiefere Spur alter Anschauungen ist es, wenn er ib. 23, 17 und 34, 23 für das Wort האדון „der Herr“ הארון „die Lade“ liest. Hier könnte nämlich eine Spur der göttlichen Verehrung, welche die Lade im alten Israel genossen hat (vgl. z. B. Jos. 3, 11. 13), enthalten sein, so daß vielleicht der Samaritaner die ursprüngliche Lesart aufbewahrt hat.

Von einschneidender Bedeutung sind Änderungen und Umdeutungen halachischer Natur. Aber diese, die nur zum Teil im samaritanischen Pentateuch ihre Spuren zurückgelassen haben, zum Teil nur aus den samaritanischen Übersetzungen (der griechischen, aramäischen und arabischen) und Schriften, zum Teil endlich aus gelegentlichen Erwähnungen und Andeutungen in der nichtsamaritanischen, besonders in der talmudischen Literatur, erschlossen werden müssen, müssen alle im Zusammenhang mit derjenigen Theorie Geigers, welche im Mittelpunkt seiner Auffassung des jüdischen Sektenwesens steht, behandelt werden. Wie wir nämlich weiter unten erfahren werden, lassen sich nach Geiger zwei Richtungen in der Auffassung und Entwicklung der religiösen Satzungen unterscheiden. Die eine repräsentiert die älteren Zustände, wo die maßgebenden Führer die herrschende Priesterfamilie der Zadokiten (d. h. die Nachkommen Zadoks, des ersten Hohepriesters im salomonischen Tempel) und die mit ihnen verschwägerten und verbundenen edlen Geschlechter, also die Patrizier, gewesen und die alle mehr um ihre Stellung und ihre Privilegien bedacht waren als um das Volk. Das ist die sadduzäische Richtung. Ihr gegenüber tritt das nationalreligiöse Bürgertum, von den Pharisäern geführt, auf, das mit der Aristokratie um die Herrschaft ringt, die priesterlichen Vorrechte auf das ganze Volk übertragen möchte und das teils aus abweichenden Grundsätzen, teils aus Parteieifer in der Lehrentwicklung andere Wege einschlägt. Das ist die jüngere, pharisäische Richtung. Den Samaritanern nun, als einem nicht aus der Wurzel herausgewachsenen Pfropfreise am Baume des Judentums, blieb einerseits die innere, lebendige Triebkraft des bewegten jüdischen Volkslebens fremd und unverständlich, andererseits stand ihnen die ältere, sadduzäische Richtung viel näher, weil diese mehr altisraelitische, das Priestertum mehr in den Vordergrund stellende Elemente aufbewahrte. Die

---

[1]) Kohn, ZDMG. 47, 661.

Samaritaner halten also an den Ansichten fest, die teils ausdrücklich als sadduzäische bezeugt sind, teils bei näherer Untersuchung als solche nachgewiesen werden können. Bei diesen Nachweisen muß aber noch ein Faktor herangezogen werden, nämlich der Karäismus, der, wie wir weiter unten sehen werden, nach Geiger eine direkte Fortsetzung des Sadduzäismus ist und uns über dessen Wesen vielfach Aufschluß geben kann. Einige charakteristische Beispiele mögen diese mit vielem Scharfsinn, aber auch mit Zuhilfenahme gewagter Hypothesen durchgeführte Auffassung klarlegen.

Im Talmud finden wir nur eine ausdrückliche Übereinstimmung zwischen Samaritanern und Sadduzäern den Pharisäern gegenüber, nämlich die Verwerfung des Erub [1]), aber merkwürdigerweise hat sich gerade darüber in der samaritanischen Literatur bisher nichts gefunden. Die Verwerfung dieser Institution hat nach Geiger [2]) eine spezielle, wichtige Bedeutung, da ihre Einführung aus der Bildung von Genossenschaften (חבורות), die besonders am Sabbat zusammenzukommen pflegten um ihre Mahlzeiten in gemeinschaftlicher, religiöser Weise zu genießen, herausgewachsen sein sollte. Durch die Institution des Erub wurde es nun möglich, über eine gewisse, zum Stadtgebiet gehörige Wegstrecke hinaus am Sabbat zu gehen, also vor allem zum Versammlungsort der Genossenschaft, dann die gemeinsamen Speisen von einem Privathaus ins andere zu tragen. Solche Genossenschaften waren aber anfangs nur ein Privileg und Kennzeichen der Priester und der mit ihnen verbundenen Sadduzäer und wurden erst allmählich von den Pharisäern fürs ganze Volk übernommen. Daher widerstrebten die Sadduzäer und, ihnen folgend, die Samaritaner, ebenso wie später die Karäer, der Institution des Erub, und sogar in der Halacha sind noch verschiedene Etappen ihrer Entwicklung zu bemerken.

Neben den Sadduzäern werden die Boethusäer erwähnt, unter denen, wie wir ebenfalls weiter unten sehen werden, nach Geiger eine von Herodes aufs Schild gehobene Priesterfamilie zu verstehen ist und die daher auch als Herodianer bezeichnet werden. Auch in bezug auf die Boethusäer weiß der Talmud von manchen Übereinstimmungen mit den Samaritanern, so vor allem in betreff der Bestimmung der Neumonde und Feste, die zuerst in den Händen des „Priestergerichtshofes“ gelegen hat, aber dann in die der pharisäischen Gelehrten übergegangen ist. Hier hören wir [3]), daß sowohl die Boethusäer, als auch die Samaritaner die Kalenderbestimmung bald durch falsche Feuersignale, bald durch gemietete falsche Zeugen zu verwirren suchten. Die Boethusäer werden auch als Urheber jener Ansicht genannt, nach der das Wochenfest stets auf einen Sonntag fallen muß und auch hierin folgen ihnen die Samaritaner, dann aber auch alle späteren jüdischen Sekten, einschließlich der Karäer [4]). Dasselbe ist auch der Fall mit dem jus talionis, das die Boethusäer buchstäblich ausgeführt wissen wollen, was auch die Samaritaner und die Karäer fordern [5]).

---

[1]) Erub. 31 b, 68 b.

[2]) J. Z. II, 24; N. S. III 290, V 145.

[3]) R. h. 22 b.

[4]) Kaufmann-Gedenkbuch 173.

[5]) J. Z. II, 28; N. S. V, 162; Urschr. 148; vgl. MGWJ. 41, 204.

Dem Scharfsinn Geigers gelang es außerdem noch, eine scheinbar unbedeutende, aber doch wichtige Übereinstimmung zwischen Sadduzäern und Boethusäern einerseits und Samaritanern und Karäern andererseits herauszufinden. Die Klage der Sadduzäer nämlich gegen die Pharisäer, daß diese eine Berührung der heiligen Schriften als verunreinigend betrachteten, die homerischen Schriften aber als nicht verunreinigend [1]), beruhe darauf, daß nach den Sadduzäern nicht nur das Fleisch eines Aases, sondern auch alle sonstigen Teile, wie Haut, Knochen usw. verunreinigen, was aber die Pharisäer nicht zugeben. Also muß nach ihnen die Berührung homerischer, d. h. überhaupt nichtjüdischer Schriften, da sie auf Häuten unreiner Tiere geschrieben sind, verunreinigen. Diese Anschauung kommt auch in einer Diskussion zwischen einem Boethusäer und Josua ha-Garsi [2]) zum Ausdruck, warum man Tefillin auf Häuten unreiner Tiere usw. nicht schreiben darf. Daß nun auch die Samaritaner dieser Ansicht gewesen, folgt daraus, daß sie Stellen, wo das „Essen“ des Aases verboten ist (wie z. B. Lev. 11, 40; 17, 15; 22, 8), durch Verba übersetzen, welche „das Abziehen der Haut“ bedeuten, dann auch noch durch andere verschiedene, hier nicht weiter auszuführende Momente. Bemerkt muß nur werden, daß auch die Karäer Haut, Knochen usw. eines Aases für verunreinigend halten [3]).

Auf andere Übereinstimmungen zwischen Sadduzäern und Samaritanern ist nach Geiger daraus zu schließen, daß die abweichende Ansicht sich auch bei den Karäern findet. Diese Tatsache kann selbstverständlich nur dann als Beweis gelten, wenn man mit Geigers Anschauung über einen direkten Zusammenhang zwischen Sadduzäern und Karäern einverstanden ist, auch könnte man ja annehmen, daß die späteren Samaritaner vieles von den Karäern übernommen haben, wie das ja auch behauptet wurde [4]) und wie das bei manchen Einzelheiten wohl der Fall gewesen ist. Jedoch spricht für Geigers Anisch der Umstand, daß man bei manchen Übereinstimmungen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen kann, daß sie auch von den Sadduzäern geteilt worden sind, besonders dann, wenn die betreffende Materie in der älteren Halacha diskutiert und verworfen wird. Besonders dürfte dies der Fall bei der Institution der Leviratsehe sein, die als das Verbot, das Weib des Bruders zu ehelichen, aufhebend, vielfach Anstoß erregte. Die Samaritaner beschränken daher diese Institution auf den Fall, daß der Bruder die Frau sich angetraut, aber noch nicht heimgeführt hat, und diese Ansicht kehrt bei einem Karäer des 9. Jahrhunderts, Benjamin Nahawendi, wieder. Geiger hat es nun plausibel gemacht [5]), daß die Leviratsehe mehr eine judäische, als eine israelitische Institution gewesen, daß sie in der Bibel nur in Verbindung mit dem Stamm Juda erwähnt (Gen. 38 u. Rut) und z. B. bei den Vorschriften über die Erbschaftsfolge [6]) ganz ignoriert wird. Die Sadduzäer nun, die vielfach altisraelitische Tradition

---

[1]) Jad. 4, 6.

[2]) Sabb. 107 a.

[3]) J. Z. II, 21; N. S. V, 149; Kohn a. O. 678.

[4]) Wreschner, Samar. Traditionen.

[5]) J. Z. I 19 ff., II 20; N. S. V 159; Posnanski RÉJ. 45, 60.

[6]) Num. 36.

bewahrten, verwarfen die Leviratsehe ganz oder suchten sie soweit als möglich zu beschränken und diese ihre Abneigung gegen diese Institution erkannte Geiger auch in einem in den Evangelien [1]) überlieferten Gespräch zwischen Jesus und den Sadduzäern. Diese Abneigung war auch bei den Samaritanern für ihre Ansicht maßgebend. Später allerdings gaben sie sie ganz auf und deuten, ebenso wie die meisten Karäer, das Gesetz Deut. 25,5 dahin, daß die Leviratsehe nicht von dem leiblichen Bruder, sondern von einem Verwandten, der hier unter אח gemeint ist, vollzogen werden muß.

Auch andere den Samaritanern und Karäern gemeinsame Bestimmungen dürften aus dem genannten Grunde in frühe Zeit hinaufragen und ein Erbteil der Sadduzäer sein. So das Verbot des Lichtbrennens am Sabbat, das aus der strengeren Auffassung des Begriffs „Arbeit" resultiert [2]). Unter Arbeit am Sabbat verstand man nämlich auch solche, die man früher begann, die aber am Sabbat von selbst fortwirkt. So vielleicht das Verbot des Fettschwanzes der Schafe, das heftige Kämpfe zwischen Karäern und Rabbaniten verursachte und das auch durch manche Änderungen im samaritanischen Pentateuch seinen Ausdruck gefunden hat [3]). So wohl das Verbot, ein ausgetragenes Junge, welches sich im Mutterleibe eines geschlachteten Viehs findet, zu genießen, das ebenfalls in der Polemik zwischen Karäern und Rabbaniten vielfach diskutiert wird [4]). Dann das Arbeitsverbot an Festtagen, die größere Strenge bei verbotenen Ehen und bei Reinheitsgesetzen u. a., alles Gegenstände, die mit der älteren, sadduzäischen Anschauung leicht in Verbindung zu bringen sind, so daß hier ein Zusammenhang zwischen Sadduzäismus, Samaritanismus (d. h. Israelitismus) und Karäismus wahrscheinlich ist. Es ist eines der Verdienste Geigers und eine seiner wissenschaftlichen Errungenschaften, zuerst diesen Zusammenhang erkannt zu haben. Allerdings wird so manches sich als unannehmbar erweisen, einmal weil gerade auf dem Gebiete der samaritanischen Literatur die Texte sehr verwahrlost sind und man sich immer auf einem schlüpfrigen Boden befindet, und dann weil er, an seiner Theorie festhaltend, geneigt ist, auch da Zusammenhänge zu sehen, wo solche nicht vorliegen: der Grundgedanke aber ist ein fruchtbarer und wird festzuhalten sein.

Über Wesen und Charakter dieser Pharisäer und Sadduzäer herrschte bis auf Geiger die größte Unklarheit und sogar ihre Namen führten zu Irrungen und Mißverständnissen. Der Talmud nennt sie oft, sagt aber nichts über ihre Anfänge und erst die Abot de-R. Natan enthalten die bekannte Legende über die beiden Schüler des Antigonos, Zadok und Boethos, von denen Sadduzäer und Boethusäer ihre Namen ableiten. Aber woher die Benennung Pharisäer? Noch weniger läßt sich aus dem Talmud eine klare Anschauung über ihr Wesen gewinnen, denn die hier hervorgehobene Hauptdifferenz, daß die einen nur die schriftliche Lehre beobachten und jede Tradition verwerfen, die anderen dagegen auch an dieser festhalten, ist eine zu enge und entspricht nicht ganz

[1]) Mt. 22, 23.
[2]) N. S. III, 287; RÉJ. 44, 174.
[3]) N. S. V, 126; Kohn a. O. 682.
[4]) Kaufmann-Gedenkbuch 176.

dem Tatbestand. Noch untunlicher ist es, sich auf Josephus zu stützen, in den Sadduzäern genußsüchtige und verweichlichte Freigeister zu sehen und in den Pharisäern finster dreinblickende und von der Welt abgewandte Asketen, da Josephus Bestreben war, das innere jüdische Leben römischen Begriffen anzupassen und die jüdischen Sekten ihm zu philosophischen Schulen werden. In den Evangelien werden zwar die Sadduzäer richtig als Machthaber und Magistratspersonen dargestellt, dafür aber die Pharisäer als Heuchler und Scheinheilige vorgeführt, eine Auffassung, die den Sprachgebrauch beeinflußt hat. Geiger verstand es nun, nicht nur die Quellen in ein richtiges Licht zu rücken, sondern auch aus gelegentlichen Äußerungen die inneren Fäden aufzusuchen und das Wesen dieser beiden Sekten in Zusammenhang mit der ganzen inneren Geschichte des Judentums zu bringen. Seine Theorie stützt sich oft auf vage Hypothesen und künstliche Kombinationen, aber durch seine tiefeingreifenden Forschungen hat sich ein Dreifaches ergeben, das unabhängig von Einzelheiten als gesichert gelten kann. Es ist dies:

1. Sadduzäer und Pharisäer sind kein Produkt künstlicher Gruppierung, die in einer gewissen Periode entstanden ist, sondern ihr Wesen ist im Charakter des Judentums begründet, ihre Anfänge reichen weit hinauf, fast bis in die Anfänge des jüdischen Staatslebens. Es ist ein Dualismus, der immer vorhanden war, wenn auch seine Formen wechselten.

2. Sadduzäer und Pharisäer sind eigentlich keine Sekten im geläufigen Sinne des Wortes, vielmehr zwei Parteien, zwei Richtungen mit mehr staatlichen und kirchlichen als religiösen Tendenzen.

3. Die Pharisäer sind nicht Heuchler und Scheinheilige, sondern der Kern des Volkes, das vorwärtsstrebende, um seine Stellung ringende Bürgertum. Sie sind bemüht, das Gesetz dem Leben anzupassen, wenn auch ihr Vorgehen uns manchmal kleinlich vorkommen muß. „Der Name Pharisäer als Vertreter der Gleichberechtigung bleibe ein Ehrenname.“

Die innere Geschichte des Judentums muß man sich daher mit Geiger folgendermaßen vorstellen [1]).

Wie in Juda — im Gegensatz zu Israel — nur eine Dynastie geherrscht hat, die Dynastie Davids, die dem Staate viele Erschütterungen ersparte, so fungierte auch im Tempel hauptsächlich eine priesterliche Familie, Nachkommen Zadoks, der zur Zeit Salomos im jerusalemischen Tempel Priester gewesen war. Als nun der Staat gefallen, der Tempel eingeäschert und das Volk ins Exil geführt war, knüpften sich die Hoffnungen an die Nachkommen Davids und Zadoks, Davididen und Zadokiten. An der Spitze der zurückkehrenden Exulanten stehen ja auch Serubabel, der Davidide, und Josua, der Zadokite. Das politische Leben unter der Oberhoheit der Perser entwickelte

---

[1]) Die Theorie Geigers über Sadduzäer und Pharisäer ist vor allem in der Urschrift enthalten. Er benützte aber dann jede Gelegenheit, um sie nochmals zu begründen und durch neue Einzelheiten zu stützen. Siehe besonders J. Z. I, 19—39; II, 11—54; IV, 75—77; V, 261—282; VI, 258—267; VIII, 278—284; Das Judenthum und seine Geschichte I, 75 ff.; N. S. II, 90—108; hebr. 95—165. Die hier folgende Darstellung berücksichtigt alle diese Stellen, selbstverständlich in sehr gedrängter Form.

sich aber anders als man gehofft hatte. Die Davididen kommen nicht zur Herrschaft, die Führer des Volkes sind die Zadokiten, sie sind die Männer der Verwaltung und zugleich die priesterlichen Beamten der Religion. Von Cyrus bis zu den Makkabäern sind sie der Mittelpunkt des öffentlichen Lebens, um sie scharen sich die Vornehmen und Adligen. Die Priester aus dem Hause Zadok sind zugleich die Zaddikim, die gerechten Fürsten[1]), die Starken, zum Schutze des Volkes bestellten, eine Benennung, die der zweite Jesaja[2]) kennt und ebenso die zeitgenössischen Psalmen[3]). Ihr Prototyp ist Malkizedek, der König der Gerechtigkeit, der Priester des höchsten Gottes und zugleich Herrscher in Jerusalem gewesen, und das ruhmvollste Andenken hinterließ der Hohepriester Simon ha-Zaddik, d. h. Simon aus dem Hause Zadok[4]).

Die Zadokiten, die Zaddikim, strahlen also in Ruhm und Herrlichkeit. Gewiß mußte sich auch ihnen gegenüber eine gewisse Abneigung zeigen, denn auch sie, wie alle herrschenden Klassen, werden immer anmaßender und lauer, stellen immer mehr ihre Person in den Vordergrund anstatt der von ihnen vertretenen Sache, wollen, anstatt Diener der Religion zu sein, daß die Religion ihnen diene, aber schon der Umstand, daß sie nicht nur Inhaber der weltlichen, sondern auch der religiösen Macht sind, daß sie im Besitze des Heiligtums sind, umgibt sie mit der Glorie der Heiligkeit und zwingt alle, sich ihnen unterzuordnen. Um die Zadokiten scharen sich auch, anfangs wenigstens, die aus dem Exil zurückgekehrten Patrioten, die von Eifer für die Sache des Volkes und des Glaubens erglühen. Diese sehen nun einerseits das Land von fremden Völkerschaften, von Moabitern, Ammonitern usw. bewohnt, und andererseits finden sie die Zurückgebliebenen vor, die nicht genügend ihre Reinheit zu bewahren verstanden. Sie sondern sich von der Unreinheit der fremden Völkerschaften ab, im Gegensatz zu allen denen, die sich mit ihnen vermischen. Sie sind nun die נבדלים die „Abgesonderten"[5]), während jene die „Mischlinge"[6]) sind. Sie sind Vertreter der Nichtvermischung (ἀμιξία), jene die der Vermischung (ἐπιμιξία), und zwar sondern sie sich ab sowohl von den fremden Landesvölkern[7]), als auch von dem eigenen Volk des Landes[8]), das die Stufe der Reinheit nicht erklommen hat.

Dieser Prozeß spiegelt sich auch in der zeitgenössischen Literatur, in den Hagiographen, dringt aber auch in die anderen Teile der Bibel, die noch nicht ganz abgeschlossen waren, ein.

---

[1]) So sagt noch Johann Hyrkan zu den Pharisäern, sie wüßten, er sei bestrebt, ein δίκαιος zu sein (J. Z. V, 267). Es scheint aber, als ob Geiger auf diesen Gedanken durch spätere karäische Schriftsteller gekommen ist, die zwei Arten Sadduzäer unterscheiden צדוקים und צדיקים, s. W. Z. II, 104.

[2]) Jes. 49, 24. 25.

[3]) Ps. 113—118, 125 und 110.

[4]) Rapoport, Nachalat Jehuda 19. J. Z. IV, 38.

[5]) Esra 6, 21.

[6]) Neh. 13, 3. Oben S. 348.

[7]) Esra 6, 21. Oben S. 348.

[8]) Esra 9, 1.

Nun kommt die Hellenisierung und endlich ihr gewaltsames Auftreten unter Antiochus Epiphanes und die Erhebung der Makkabäer. Die Zadokiten, die schon früher ihre Schwächen gezeigt, hatten auch jetzt nicht die genügende moralische Kraft, die teuersten Güter des Volkes vor Entweihung zu schützen: sie ließen zu, daß der Tempel profaniert und der ganze Bestand des Volkes gefährdet wurde. Ein neues priesterliches Geschlecht, das der Hasmonäer, aus dem Volke emporgewachsen und von seiner Gunst getragen, entreißt den Zadokiten die Herrschaft und das Hohepriestertum. Diese schwinden nun als Herrscher, sie hören auf, Zaddikim zu sein, büßen aber von ihrer exklusiven Stellung nichts ein, nennen sich selbst „Söhne der Hohenpriester", das Volk kennzeichnet sie aber als Partei der Zaddukim, Sadduzäer. Die emporgekommenen Hasmonäer müssen sich mit ihnen, dem alten Adel, verständigen und ihnen eine Sonderstellung einräumen, wie diese wiederum sich gezwungenerweise am neuen Hof sonnen und hier Befriedigung für ihre Ansprüche suchen. Die alten Zaddikim, die neuen Herrscher nebst ihrem Anhang, den vornehmen Priestern und den hohen Herren, wachsen zu einer mächtigen führenden Partei zusammen. Und nun wird die Kluft zwischen ihnen und dem Bürgertum immer größer. Dieses, von seinen geistigen Führern, den Genossen des frommen Bundes, den Kennern des Gesetzes, den Schriftgelehrten geleitet, ist jetzt gezwungen, eine Doppelstellung einzunehmen. Einerseits muß es den Sadduzäern, als den Hütern des Heiligtums und Vorstehern des staatlichen Lebens, sich unterordnen, die Abgaben an Priester und Heiligtum entrichten, die Sonderstellung der Priester anerkennen. Andererseits will es diese Sonderstellung dadurch aufheben, daß es priesterliche Heiligkeit erstrebt[1]). Die „Abgesonderten" erhalten nun jetzt eine neue Benennung פרושים (Pharisäer), und beide Benennungen kommen erst in dieser Epoche vor. Ihre eigenen Träger aber meiden die neue Benennung, eine Erscheinung, auf die Geiger gelegentlich aufmerksam macht[2]).

Auch dieser Prozeß kommt in der Literatur zum Ausdruck, besonders in den zwei apokryphen Makkabäerbüchern, deren Charakter und Tendenz erkannt zu haben eins der Hauptverdienste Geigers ist. Das erste ist das Werk eines Reichshistoriographen der hasmonäischen Dynastie, deren Geschichte er mit Mathatias beginnt und deren Glieder er im einzelnen preist. Er erhebt sie aber nicht auf Kosten der zadokitischen Priester, erwähnt weder Jason noch Menelaos, stellt die Priester in günstigem Lichte dar, denn der Verfasser ist selbst Sadduzäer und ist es auch in seinen religiösen Anschauungen, weiß nichts von der Auferstehung und tadelt das Nichtkämpfen am Sabbat. Anders der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches. In einer Vorgeschichte werden die regierenden Priester als die Urheber des ganzen Volksunglückes dargestellt, von den Hasmonäern wird bloß Juda genannt, der Glaube an die Auferstehung tritt in den Vordergrund und der Sabbat als Tag der Ruhe auch im Kriege wird direkt hervorgehoben. Seinen Standpunkt aber faßt er in den

[1]) Oben S. 304.

[2]) S. Baneth, Magazin 1882, 6 ff., wo zugleich die Einwände gegen die Geigersche Theorie gut zusammengefaßt sind.

Worten zusammen, daß Gott allen das Erbe, das Königreich, das Priestertum und die Heiligung [1]) gegeben, einem Ausspruch, der nach Geiger die eigentliche Weltanschauung der Pharisäer und ihr ganzes Programm in sich enthält [2]).

Neben Sadduzäern und Pharisäern entstehen nun auch zwei Abarten oder Abzweigungen: Boethusäer und Essäer. In bezug auf erstere hat der Scharfsinn Geigers aus gelegentlichen Äußerungen ein ganzes Kapitel der inneren Geschichte zur Zeit des zweiten Tempels erschlossen. Auch die Boethusäer läßt die Legende in Abot de-R. Natan von Boethos, einem Schüler des Antigonos, ableiten. Ihr Namen aber (ביתוסים) kommt nur im Talmud vor. Geiger erkannte sie in den Herodianern der Evangelien [3]) und leitete sie ab von Simon b. Boethos, dem Hohepriester und Schwiegervater des Herodes. Nach dem Sturze der Makkabäer nämlich und der Thronbesteigung des Herodes mußte sich der frühere Prozeß wiederholen. Der alte Adel mußte seinen Frieden mit dem neuen Herrscher machen, wenn ihn auch das Volk „idumäischer Knecht" nannte, und der neue Herrscher mußte sich mit dem alten Adel verständigen. Die herrschende Partei sind nach wie vor die Sadduzäer. Aber nun kommt ein neuer Umstand hinzu. Herodes konnte ja nur König, aber nicht Hohepriester sein. Nachdem er nun Aristobul, den letzten Sproß der Hasmonäer, weggeräumt hat, erhebt er zum Hohepriester den erwähnten Simon b. Boethos und schafft eine neue Aristokratie, die Boethusäer, die als ein Geschlecht von Hohepriestern auch im Talmud als בית ביתום [4]) bezeichnet werden. Also sind Sadduzäer und Boethusäer von den Namen Zadok und Boethos abzuleiten, aber nicht von Zadok und Boethos, den Schülern des Antigonos, sondern von Zadok dem Hohepriester zur Zeit Salomos und von Simon b. Boethos, dem Hohenpriester zur Zeit des Herodes.

Mit der Zerstörung des Tempels mußte naturgemäß die Partei der Sadduzäer und Boethusäer aufhören, denn was sollten sie auch, nachdem Staat und Tempel, die beiden Grundpfeiler ihrer Existenz, verschwunden waren. Auf dem Kampfplatz bleiben nur die Pharisäer, die Schriftgelehrten, die Führer des von Staat und Tempel losgelösten Bürgertums und die Retter der Zukunft. Die Sadduzäer schwinden als Partei, ihre Anschauungen aber bleiben noch lange bestehen und unterliegen erst nach und nach einer vollständigen Umgestaltung. Um aber diese Umgestaltung vollauf im Sinne Geigers würdigen zu können, muß die innere Geschichte der Parteien bis zur Zerstörung des Tempels, die der äußeren parallel geht, nach seiner Auffassung betrachtet werden, müssen die religiösen Differenzen beider Parteien unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt werden.

Bisher erblickte man die Hauptdifferenz darin, daß die Sadduzäer nur das geschriebene Gesetz beachtet wissen wollten, die Pharisäer dagegen auch noch die hinzugekommenen Neuerungen, die mündliche Lehre, für verbindlich er-

---

[1]) 2, 17.

[2]) Geiger scheint dabei auch das zweite Makkabäerbuch als hebräisch abgefaßt zu betrachten, s. Urschrift 221. Vgl. auch Schürer III⁴, 483 ff. Oben S. 322, 348.

[3]) Mt. 22, 16.

[4]) Pes. 57a.

klärten, daß die ersteren, auswärtigen Einflüssen zugänglich und nur auf die Genüsse des Lebens bedacht, die Last des Gesetzes nicht allzu schwer empfinden wollten, während die anderen, von der Außenwelt abgeschlossen, das Gesetz weiter gesponnen haben und es mit jener Kleinlichkeit erfüllten, die sprichwörtlich wurde. Dies schloß man aus den Angaben des Josephus, der Abot de-R. Natan und dem talmudischen Ausdruck[1]), daß mit dem geschriebenen Gesetz sogar die Sadduzäer übereinstimmen. Geiger aber will alle Differenzen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt bringen, was allerdings oft nur mit künstlicher Dialektik erreicht werden kann. Der Kampf zwischen Sadduzäern und Pharisäern, das betont Geiger immer wieder, war ein politisch-religiöser, in dem man aber für jene Zeit kaum zu unterscheiden vermag, welches Element, das politische oder das religiöse, überwiegend gewesen. In religiöser Hinsicht wollen die Pharisäer nicht die Heiligkeit des Priestertums in den Vordergrund gestellt wissen, vielmehr sollte das ganze Volk als ein heiliges und priesterliches erscheinen, und daher sollten auch die rein priesterlichen Funktionen, soweit möglich, von Laien geübt, oder doch wenigstens von ihnen nachgeahmt werden. So schuf man zwar einerseits Erschwerungen fürs ganze Volk, andererseits aber strebte man zur Gleichberechtigung nach dem oben erwähnten Ausspruch des zweiten Makkabäerbuches: Ist ja a l l e n gegeben das Reich, das Königtum, die Priesterschaft und die Heiligung. Die Pharisäer stehen auch dem politischen Leben nicht fern, nur ist ihr Sinnen mehr auf die innere Freiheit als auf die Unabhängigkeit von äußerer Gewalt gerichtet. „Sie buhlen weder mit der Macht des Auslandes, noch intriguieren sie gegen dieselbe wie die Sadduzäer.“

Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich sogar die einzige dogmatische Differenz zwischen Sadduzäern und Pharisäern beleuchten, der Glaube an die Auferstehung, welche die Sadduzäer nach Josephus, Evangelien und Abot de-R. Natan leugnen. Talmud und Midraschim wissen davon nichts. Als Vertreter der Macht huldigen die Sadduzäer der alten, nüchternen und praktischen Frömmigkeit, die nicht grübelt und über eine gerechte Vergeltung nicht nachdenkt, die ihre Pflicht erfüllt und wenn sie auch an die Ewigkeit des menschlichen Geistes glaubt, doch diesen Glauben nicht in den Vordergrund stellt. Die Pharisäer dagegen ergeben sich mehr einer schwärmerischen Frömmigkeit, tragen, von der Gegenwart unbefriedigt, ihre Hoffnung in eine ersehnte Zukunft und betonen den Glauben an die Auferstehung, wo eine andere Ordnung der Dinge herrschen wird.

Die rituellen Differenzen[2]) erstrecken sich hauptsächlich auf Reinheitsgesetze, Opfer- und Tempeldienst und dgl. Die Sadduzäer halten an ihrer priesterlichen Bevorzugung, an den damit zusammenhängenden Vorschriften und an sonstigen erworbenen Rechten fest; die Pharisäer streben, soweit sie nicht durch biblische Satzungen gebunden sind, nach religiöser Gleichberechtigung. Sie wollen nicht der Person, sondern der Sache selbst die Ehre geben. Daher verlangen sie einerseits einen niedrigeren Grad von Reinheit für den Priester, der

[1]) Snh. 33b. Hor. 4a.

[2]) Oben S. 321.

bei dem Verbrennen der roten Kuh beschäftigt ist, nehmen es aber andererseits genauer mit der Reinhaltung und Reinigung der Gegenstände innerhalb und außerhalb des Tempels, weswegen sie von den Sadduzäern verspottet werden. Die Sadduzäer identifizieren sich mit dem Opferwesen, wollen alles dabei allein verrichten, streben danach, daß die Opfer mehr zugunsten ihrer Partei, d. h. zugunsten der zu ihrer Partei gehörenden Priester, verwendet werden, betrachten den Tempelschatz als den ihrigen und verlangen, daß das tägliche Opfer auch aus freiwilligen Gaben einzelner dargebracht werde; die Pharisäer dagegen wollen, daß die Opfer mehr Sache der Gemeinde sein sollen, daß sie mehr als Gott geweiht behandelt werden, daß die Volksgebräuche mehr dabei zum Vorschein kommen, daß das tägliche Opfer aus dem Tempelschatz bestritten werde und dgl. Dabei übernehmen sie auch für ihren Fleischgenuß die Schlacht- und Salzregeln und stellen das Gebet den Opfern zur Seite. Zu beachten ist aber, daß die meisten rituellen Differenzen, was von Geiger nicht genügend betont wird, nicht von den Sadduzäern, sondern von den Boethusäern herrühren, also ein späteres Stadium in der Entwicklung der Parteien bezeichnen. Hier war vieles vielleicht wirklich mehr Schulstreit als Kampf um Lebensformen. Es zeigt sich auch schon das Bestreben, sich soweit als möglich dem Worte der Schrift anzuschließen. So die Behauptung, daß man die Zählung der dem Wochenfest vorangehenden sieben Wochen nicht mit dem zweiten Tage des Passahfestes, sondern am Sonntag nach der Darbringung des Omer (ממחרת השבת) beginnen muß, ein Verfahren, das wohl nie in der Praxis angewendet wurde, so die wörtliche Deutung vom Ausbreiten des Lakens, vom Anspeien des die Ehe verweigernden Schwagers [1]) usw. Jedenfalls zeigt sich, daß nicht immer Parteimotive maßgebend waren.

In betreff des Strafverfahrens stimmen alle Quellen überein, daß die Sadduzäer im allgemeinen strenger verfuhren, aber, so meint Geiger, „solche Vorwürfe werden der herrschenden Partei immer von der nach Herrschaft strebenden Opposition entgegengeschleudert, ohne daß diese, wenn sie zur Herrschaft gelangt, milder verfährt.“ Zu bemerken ist wiederum, daß eins der strengsten Verfahren, nämlich die wörtliche Anwendung des jus talionis nur im Namen der Boethusäer berichtet wird. Bei zwei Abweichungen im Rechtsverfahren will Geiger in recht geistreicher, aber sehr gekünstelter Weise, einen historischen Hintergrund erblicken. So verlangten die Sadduzäer, daß, wenn eine Enkelin, die Tochter eines verstorbenen Sohnes, und eine Tochter übrig bleiben, diese zusammen mit jener erbe, wogegen die Pharisäer lehrten, daß nur die Enkelin, als den Sohn vertretend, erbe, die Tochter aber leer ausgehe. Ferner verlangten die Sadduzäer, daß der Herr für den Schaden, welchen seine Sklaven anstiften, aufkommen müsse, gerade wie für den seiner Tiere, wogegen die Pharisäer ihn davon freisprechen. Durch das erstere sollte Mariamne, die Tochter der Alexandra, die Rechte der Hasmonäer erben, sie auf ihren Mann und dessen Kinder übertragen und dadurch das Haus des Herodes legitimieren. Mit dem Sklaven aber sollte ebenfalls Herodes gemeint sein, der von den

[1]) Dt. 22, 17; 25, 9.

Pharisäern verächtlich so genannt wurde, und dessen Schuld die Sadduzäer auf seinen Herrn, den Hasmonäer Hyrkan II, abwälzen wollten.

Dagegen hat Geiger mit vieler Wahrscheinlichkeit mehrere andere Differenzen aufgedeckt, die nicht immer ausdrücklich als sadduzäisch oder pharisäisch bezeichnet sind, in denen aber der Charakter der einen oder anderen Partei zum Ausdruck kommt. Schon oben wurde angedeutet, daß die Pharisäer einerseits manche Opfervorschriften (Schlachten und Salzen) auf jede Mahlzeit ausdehnten, andererseits dem Opfer das Gebet, wenn auch nicht entgegensetzten, so doch jedenfalls an die Seite stellten, so daß der Gebetgottesdienst eine pharisäische Schöpfung ist. Sie übernehmen aber auch die Händewaschungen bei Mahlzeiten — eine Analogie zu gewissen, die Priester bindenden Waschungen bei heiligen Opferfeierlichkeiten — und suchen andererseits durch die Schaffung der Institution der Standmannschaften am Opferdienst soweit als möglich teilzunehmen [1]). Ja, auch der Streit, ob das Passahopfer den Sabbat verdränge, ist eigentlich, wie Geiger richtig erkannt hatte, ein Streit zwischen priesterlicher Hierarchie, die nur Tempelopfer über die Sabbatruhe stellt, und dem Volkswillen, der auch für seine Gemeindeopfer denselben Rang fordert [2]). Ebenso suchen die Schriftgelehrten die Kompetenz dem Priestergerichtshof zu entwinden und zwar nicht nur bei dem Gerichtsverfahren, sondern auch bei religiösen Handlungen, wie bei Bestimmung der Neumonde und Feste, die zuerst jenem Gerichtshof anvertraut waren.

Große Bedeutung schreibt Geiger den Genossenschaften zu, deren gemeinschaftliche, durch Waschungen und Gebete geheiligte Mahlzeiten ein Gegengewicht zu den Opfermahlzeiten der Priester bilden sollten. Wie diese den Tempel als gemeinsamen Raum der Sabbatmahlzeiten betrachteten und trotz der Sabbatstrenge es für erlaubt hielten, die Mahlzeiten an einen bestimmten Ort zu tragen, so sollte auch bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Pharisäer durch die Institution des Erub (Vermischung) eine fingierte Raumverbindung und eine fingierte gemeinsame Mahlzeit hergestellt werden. Daraus erklärt sich, warum die Sadduzäer Gegner dieser Institution waren und warum die babylonische Gemara [3]) den genauen Tatbestand sich nicht mehr zu erklären weiß.

Aus der Sonderstellung der mit den Priestern verbundenen Sadduzäer und aus der Bekämpfung jedes nicht begründeten Vorzuges seitens der Pharisäer erklären sich auch manche Differenzen in bezug auf Ehegesetze. Die vornehmen Priester wenigstens achteten sehr auf Standesehen, heirateten womöglich nur „aus ihrem Volke [4])“, d. h. nur Priesterinnen oder überhaupt vornehme Töchter,

---

[1]) Als eine nähere Ausführung dieser Theorie Geigers kann auch die Schrift Büchlers, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels (Wien 1895), dienen, nach der die Pharisäer mit dem Sturze des sadduzäischen Hohepriesters Anan im Jahre 61 zu vollem Sieg gelangt sind. Vgl. jedoch Epstein, MGWJ. 40, 139.

[2]) Vgl. darüber weiter unten und speziell J. Z. II, 42 ff. Den Spuren Geigers in dieser Frage folgte Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi (Petersburg 1892), vgl. dazu Bacher, JQR. VI, 680 ff.; Posnanski REJ 45, 176 ff. — Siehe oben S. 321 Anm.

[3]) Erub. 68b.

[4]) Lev. 21, 14.

beanspruchten für ihre Frauen eine größere Ketuba und erschwerten die Scheidung, ließen auch die Schwagerehe nur in gewissen Fällen zu. Die Pharisäer bekämpfen jede Sonderstellung und daher auch alle Vorschriften, welche diese begünstigen. So ist der Pharisäismus, indem er am Prinzip der Gleichberechtigung festhält, demokratisch und fortschreitend, wenn er auch, wie Geiger selbst zugibt, in Halbheit stecken geblieben ist und von Auswüchsen nicht frei war; aber diese Auswüchse sind aus dem Charakter der Zeit erklärlich.

Viele der von Geiger hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der Pharisäer beruhen allerdings, wie bereits gesagt, auf kühnen Kombinationen, denn es ist immer mißlich, sich ein System zu konstruieren, in das alles hineinpassen soll, aber der herrlich errichtete Bau erregt trotzdem unsere Bewunderung. Wenn jüdische Gelehrte in neuester Zeit — Schreiner, Elbogen, Perles — eine Ehrenrettung der Pharisäer unternommen haben und wenn auch christliche Theologen nicht mehr so verächtlich von der Engherzigkeit der Schriftgelehrten sprechen wie früher, so ging dieser Umschwung von Geigers Forschungen aus. „Der Pharisäismus ist keine des Schimpfes würdige Bezeichnung, er ist ein Ehrenname; er bezeichnet in seinem Kreise das Prinzip, das die ganze Weltgeschichte als das der fortschreitenden Entwicklung bewegt [1]."

Das fortschreitende Prinzip kam nach Geiger mit dem Aufhören der Parteien nicht zum Stillstande, es wirkte im religiösen Leben fort und erzeugte eine allmähliche Umwandlung der gesetzlichen Normen, der Halacha, zu deren Verständnis man immer den Verlauf des Parteilebens und der Parteikämpfe vor Augen halten muß. Bevor wir aber zu ihrer Darstellung schreiten, müssen wir noch die Ansichten Geigers über die dritte Partei oder Sekte vorführen, die Sekte der Essäer.

Bekanntlich nennt Josephus neben Sadduzäern und Pharisäern als dritte Partei, welche zwischen diesen beiden die Mitte hielt und die er als Philosophen pythagoräischer Richtung darstellt, die der Essäer. Ebenso nennt sie Philo. Dagegen werden sie weder in den Evangelien noch in der talmudischen Literatur mit Namen erwähnt. Geiger legte dieser Partei überhaupt nur geringe Bedeutung bei, machte sie daher nur gelegentlich zum Gegenstand seiner Untersuchungen, bemühte sich aber, auch sie in den Rahmen seiner Auffassung vom Wesen der jüdischen Sekten einzufügen und ihr den gebührenden Platz zuzuweisen [2]. Mit Recht betont Geiger, daß man bei Beurteilung der Essäer weder Josephus noch Philo folgen kann, da es dem ersteren, abgesehen davon, daß er tendentiös war, an den nötigen Kenntnissen und am ernsten Willen zu einer genauen Darstellung der jüdischen Parteien, also auch der Essäer fehlte, der andere aber nur die außerpalästinensischen Essäer, die Therapeuten, kannte [3]. Mit Derenburg betont auch Geiger, daß „die Essäer eigentlich keine Partei

[1]) J. Z. II, 41.

[2]) J. Z. IX, 30—56. Vgl. außerdem noch W. Z. I, 36; Das Judentum und seine Geschichte I, 114; J. Z. V, 264; VI, 42; VII, 174; N. S. II, 102, 108. In der Urschrift werden die Essäer nur an einer Stelle 126 vorübergehend erwähnt.

[3]) Über die Echtheit oder Unechtheit der beiden Schriften Philos, in denen die Nachrichten über die Essäer enthalten sind, äußert sich Geiger nirgends (s. Schürer III [4], 676, 687).

im Volke, sondern nur einen Orden gebildet haben, daß sie mehr eine Ordensregel als Grundsätze hatten und daß kein Grundsatz, ja nicht einmal ein Brauch ihnen ausschließlich gehört". Ihr Ursprung und Wesen wurde verschieden erklärt, und es fehlte nicht an Versuchen, sogar buddhistische Einflüsse nachzuweisen, wiewohl es dazu nach Geiger an jeder historischen Grundlage fehlt [1]. In der Tat aber waren die Essäer nur eine Abzweigung der Pharisäer, welche das von diesen verfochtene demokratische Prinzip und das Bestreben, das ganze Volk zur priesterlichen Reinheit zu erheben, mit äußerster Konsequenz durchzuführen bestrebt waren. Sie sind, wie sich Geiger ausdrückt, der äußerste priesterlich-gesetzliche Ausläufer des Pharisäismus, wie z. B. die Zeloten, die Josephus ebenfalls als besondere, vierte Partei betrachtet, dessen äußerster demokratisch-republikanischer Ausläufer sind. Nur huldigten die Essäer dabei mystischen und asketischen Anschauungen, flohen jeden Luxus, führten ein beschauliches Leben, zogen sich soweit möglich von der Außenwelt in das innere Heiligtum ihres Gemüts zurück und hatten auch deshalb wenig Einfluß auf den Gang der Ereignisse und das Leben des Volkes. Ihre Bedeutung wird von manchen modernen Geschichtsschreibern und christlichen Theologen übertrieben. Ihr Namen aber ist von אסא „heilen" abzuleiten.

Die Auffassung der Essäer als Abzweigung der Pharisäer mit obengenannter Tendenz ermöglichte es auch Geiger, alle ihre Gebräuche und Lebensgewohnheiten in ein neues Licht zu rücken [2]. Daß sie sich etwa des Genusses von Fleisch und Wein enthalten hätten, ist nicht erwiesen, und auch Josephus berichtet nichts davon. Wenn sie aber dies auch taten, so geschah dies nur aus Besorgnis, daß vielleicht bei deren Zubereitung nicht allen priesterlichen Anforderungen entsprochen worden war. Auch die Behauptung, daß die Essäer die blutigen Opfer verworfen hätten, ist nicht genügend bezeugt. Die wahre Ursache wird auch hier gewesen sein, daß sie, indem sie mit besonderer Peinlichkeit die Reinigungen hochhielten und in der Besorgnis lebten, etwa die erforderlichen reinigenden Vorbereitungen nicht genügend ausgeführt zu haben, Scheu trugen, den Tempel zu betreten. Sie vollzogen daher die Opfer im Tempel nicht selbst, sondern ließen sich von anderen vertreten, wie das Josephus ausdrücklich sagt. Das Genossenschaftswesen, nach Geiger ein Charakteristikum der priesterlichen Sadduzäer, darum von den Pharisäern übernommen, trieben die Essäer auf die Spitze, indem sie ihre Mahle unter Beobachtung derselben Vorschriften, wie sie für die Opfer vorgeschrieben sind, bereiteten und demnach nur geweihte Ordensspeise verzehrten. Ebenso sind die verschiedenen Waschungen, die sie vornahmen, nur die äußerste Konsequenz der Übernahme priesterlicher Heiligkeit, und wenn von ihnen berichtet wird, daß sie sich des ehelichen Umgangs enthielten, so ist das ebenfalls nur eine Folge der strengen Beobachtung der Reinheitsgesetze, da der ältere Pharisäismus im Gegensatz zum jüngeren an der Vorschrift eines Reinigungsbades nach dem Beischlaf

---

[1]) Vgl. jedoch Schürer II⁴ 677.

[2]) Darin eben unterscheidet sich Geiger von allen denjenigen jüdischen und christlichen Gelehrten, welche, wie er, die Essäer von den Pharisäern ableiten.

festhielt [1]). Auch die weißen Festgewänder sind nichts anderes als eine Nachahmung der weißen linnenen Gewänder der Priester, wie ja nach der Tradition auch Mose während der ersten sieben Tage nach Errichtung der Stiftshütte in einem solchen Gewand den Dienst verrichtet haben soll. Scharfsinnig findet Geiger einen Hinweis darauf in der schon von der Gemara nicht genügend verstandenen Mischna Megilla IV, 8, wo es heißt: Wer da sagt: ich trete nicht vor die Lade (als Vorbeter) in farbigem Gewand, der solle auch nicht in weißem hintreten usw. Es wird also hier die essäische Peinlichkeit, den Gottesdienst dem Opferdienste der Priester gleichzustellen, verworfen. Wenn die Essäer endlich wohlriechendes Öl als einen Makel betrachteten und falls sie wider ihren Willen damit gesalbt wurden, den Körper sorgfältig abtrockneten, so ist auch diese Enthaltung nicht buddhistisch, wie man annehmen wollte, vielmehr bildete die Benutzung von Salböl einen Streitpunkt zwischen Schammaiten und Hilleliten und fand auch in den evangelischen Berichten eine verschiedene Beleuchtung.

Trotz der zuletzt erwähnten Einzelheit aber ist es falsch, in Jesus einen Essäer und in diesen „Christen ohne Christus" zu sehen. Geiger wird nicht müde gegen diese Ansicht, die er ein abenteuerliches Spiel der Phantasie nennt, anzukämpfen und sieht mit Recht in ihr die Tendenz christlicher Theologen, den Stifter des Christentums soweit als möglich vom pharisäischen Hauptstamm abzurücken. Das gänzliche Schweigen der Evangelien in betreff der Essäer wäre unerklärlich, wenn Jesus oder die Apostel mit ihnen die geringste Gemeinschaft gehabt hätten. Gelegenheit dazu hätte sich ja mehr als einmal geboten.

Ebensowenig werden die Essäer im Talmud genannt, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß auf sie bei verschiedenen Anlässen hingewiesen wird. So sind sie mit Sicherheit die טובלי שחרית, die am frühen Morgen vor dem Gebete Badenden, gegen die angekämpft wird [2]). Dann wohl auch die „ehemaligen Frommen" (חסידים הראשונים), die einmal auch in der Mischna [3]) genannt werden und die bei der Erfüllung mehrerer pharisäischer Satzungen mit großer Ängstlichkeit zu Werke gingen, deren Verfahren aber nicht zur allgemeinen Annahme empfohlen, vielmehr als außer Brauch gekommen bezeichnet wird. Der Talmud kennt also Männer der Vorzeit, welche in ihrem Verfahren den Essäern ähnlich waren, kennt sie aber nicht als Partei und erwähnt sie weder unter dem Namen der Essäer, noch unter einem anderen Namen.

Die bisher dargelegte Auffassung vom Wesen der jüdischen Sekten, besonders von dem der Sadduzäer und Pharisäer, zeitigte auch eine der Theorien Geigers, die fast sein ausschließliches Eigentum ist und auch gewöhnlich nach ihm benannt wird, eine Theorie, die, wenn sie sich auch nicht ganz aufrechterhalten läßt, doch sehr viele fruchtbare Keime enthält. Es ist die Theorie von der Existenz einer älteren und jüngeren Halacha, oder von der allmählichen Entwicklung und der mit der Verschiedenheit der Auffassung

---

[1]) Ber. 22a.
[2]) Ber. a. O.
[3]) Ber. V, 1.

fortschreitenden Umgestaltung der gesetzlichen Schrifterklärung [1]). Solange man die Hauptdifferenz zwischen Sadduzäern und Pharisäern darin erblickte, daß die einen die mündliche Lehre verwarfen, die anderen dagegen sie anerkannten, mußte die ganze Halacha als rein pharisäisch gelten. Nachdem es sich aber ergeben hatte, daß Sadduzäismus und Pharisäismus nur zwei Richtungen darstellen, die eigentlich nebeneinander hergingen, im Staatsleben verschiedene Zwecke verfolgten, daß aber ihre Abweichungen, wenigstens am Anfang, unbedeutend waren und nicht von der Anerkennung oder Verwerfung der mündlichen Lehre, sondern von ganz anderen Momenten bedingt wurden, so mußte auch das Wesen der mündlichen Lehre und ihre stufenweise Entwicklung in einem ganz anderen Lichte erscheinen.

Eine Anregung zu seiner Theorie bekam Geiger, wie es scheint, von einer ganz gelegentlichen Äußerung bei Epiphanius, der die Mitteilung von der Existenz einer vierfachen Deuterosis (Mischna) aufbewahrt hat, nämlich von der des Moses, der Makkabäer, Akibas und Rabbis. Geiger sieht hierin das Deuteronomium, die alte Halacha (die mit den Makkabäern zum Vorschein kommt), die neue Halacha (deren vornehmster Repräsentant Akiba ist) und deren Abschluß, die Mischna. Gehen wir nun diese verschiedenen Stadien, wie sie Geiger auffaßt, durch. Der Kampf zwischen Sadduzäern und Pharisäern begann, als die Parteien sich kristallisiert hatten und ihnen diese Namen beigelegt wurden, also schon zur Zeit der Makkabäer, wobei das Bestreben, den Sadduzäern die Macht zu entwinden, sich auf allen Gebieten, also auch auf dem der Halacha, bekunden mußte. Aber wie die sonstigen Differenzen anfangs unbedeutend waren, so wich auch die alte pharisäische Halacha im Grunde nicht sehr von der sadduzäischen ab. Nach und nach erweitert sich die Kluft. Die in einer Schrift (ספר גזרות) gesammelten sadduzäischen Anordnungen werden bekämpft, außer Kraft gesetzt und neue pharisäische Halachot treten an ihre Stelle. Vertreter dieser neuen Richtung ist Hillel, der, wie unten durch mehrere Beispiele nachgewiesen werden soll, den Kampf mit den Priestern und den priesterlich gesinnten Sadduzäern aufnimmt und mit Energie durchführt, besonders bei der bekannten Kontroverse, ob das Passahopfer am Sabbat, auf den der 14. Nisan fällt, geschlachtet werden darf. Schammaj dagegen hat die Tendenz am Alten festzuhalten und neigt mehr zur sadduzäischen Halacha. Das Werk Hillels wird von seinem Schüler Jochanan ben Zakkaj fortgesetzt.

Mit der Zerstörung des Tempels tritt eine neue Epoche ein. Der Sadduzäismus, mit Staat und Tempel verwachsen, schwindet von selbst, aber seine Tendenzen, seine Lehren, seine Methoden, können nicht gleich mit ihm verschwinden. Im Gegenteil ist er jetzt von einem gewissen Nimbus der Pietät umgeben. Aber doch bricht sich die neue pharisäische Richtung neben der alten, die ja jetzt auch als pharisäisch betrachtet werden muß, allmählich Bahn

[1]) Diese Theorie ist am ausführlichsten in der Urschrift dargelegt, vgl. besonders S. 150ff., 176 ff., 423 ff., 434 ff.; dann noch J. Z. I, 19—39; II, 88—112; VIII, 278—291; N. S. II, 121; V hebr., 112—116, 118—120, 142—165. Von Kritiken dieser Theorie ist die ausführlichste die von Pineles, Darkah schel Thora, 168.

und beide Richtungen haben ihre Vertreter. Der vornehmste Repräsentant des Alten, Überkommenen, ist Elieser ben Hyrkanos, der, obwohl ein Schüler Jochanans, doch als Schammaite genannt und als „eine verpichte Grube, die keinen Tropfen verliert“, gelobt wird, bei Anfragen nichts aus eigenem Scharfsinn hinzutun will und gewöhnlich antwortet: „Dies habe ich nicht gehört“. Ihm gegenüber steht, ganz vom Geiste Hillels und Jochanans erfüllt, Josua ben Chananja, dann der Patriarch Gamliel. Aber, wie gesagt, schreitet die Umgestaltung, wenn auch nur langsam und bedächtig, fort. Denn gerade weil der Sadduzäismus geschwunden war, fehlte der Gegensatz, der zum Kampf anspornen und zum Sieg führen konnte. Nah zum Ziele brachte sie Akiba ben Josef mit seiner gewaltigen Persönlichkeit. Er brachte auch das schon früher bekannte künstliche Verfahren der Schriftauslegung zur vollsten Ausbildung und hatte auch Einfluß auf die Gestaltung und Feststellung des Bibeltextes. Denn gerade durch sein künstliches Deutungsverfahren war die Möglichkeit gegeben, Schlüsse zu ziehen und den Buchstaben zu wahren, es war also nicht mehr nötig, den Buchstaben zugunsten einer neuerkannten Anforderung zu ändern, wie dies die alte Zeit mit einer gewissen Selbständigkeit getan hatte. Akiba gegenüber steht jedoch noch z. B. Jose der Galiläer, der ihm und seinem Bestreben, alles Neue aus der Schrift abzuleiten, zuruft: „Und wenn du den ganzen Tag deutest und deutest, du kannst doch dem Bibelworte nichts hinzufügen oder davon abnehmen [1])“; ihm gegenüber steht Ismael, welcher als Priester naturgemäß der alten Richtung huldigt und der Methode, aus jeder Redewendung der Schrift neue Halachot abzuleiten, entgegensetzt, daß solche Redewendungen hebräischer Sprachgebrauch seien, dem auch die Bibel folgt, und daß man aus ihnen keine Schlüsse ziehen könne. Der Widerspruch nutzte aber nicht, Akiba behielt die Oberhand. Er galt als Restaurator des Gesetzes und wurde Schafan, dem Hohepriester zur Zeit Josias, und Esra gleichgesetzt.

Dazu verhalfen allerdings auch die politischen Ereignisse. Die letzte Hoffnung auf eine Wiederherstellung von Staat und Tempel schwand mit dem unglücklichen Ausgang der Erhebung Bar Kosebas, an der ja Akiba selbst großen Anteil genommen hatte, und somit schwand auch jeder Boden für die alte, von sadduzäischen Elementen durchsetzte Halacha. Die neue Richtung wird die allein maßgebende und wird so durchgreifend, daß man jetzt sogar alte Deutungen und Auffassungen, die früher im Kampfe der Meinungen verdrängt wurden, wieder herstellen konnte. Auf der neuen Richtung ist auch die offizielle Mischna aufgebaut, wenn sie naturgemäß auch vieles Alte in sich fassen mußte. Ja es wird ausdrücklich, wenn auch an wenigen Orten, von einer alten Lehre (משנה ראשונה) gesprochen, die dann später abrogiert wurde, bald mit der ausdrücklichen Bezeichnung, daß dies durch Akiba geschehen, bald auch ohne seiner zu gedenken [2]). Und als nun vollends, nach Abschluß

---

[1]) Seb. 82a u. a.

[2]) S. die Zusammenstellung in Urschrift, S. 156 Anm. Nachzutragen wäre nur, daß in der Gemara (s. Chagiga 2a) der Ausdruck משנה ראשונה auch zur Bezeichnung der früheren Ansicht eines Tanna gebraucht wird, der diese durch seine spätere Lehre, die dann als משנה אחרונה bezeichnet wird, widerrufen hat (s. Hoffmann, Die erste Mischna, S. 5).

der Mischna, der Schwerpunkt des Gesetzesstudiums nach Babylonien verlegt wurde, wo man von dem geschilderten geschichtlichen Prozeß nur eine trübe Vorstellung haben konnte, da ging eine vollständige Nivellierung vor sich, und so müssen wir die Trümmer der alten Denkweise gleichsam aus verschütteten Denkmälern ausgraben.

Wo sind nun diese Trümmer am leichtesten zu finden? Zunächst in der außerhalachischen Literatur, die in dieser Hinsicht keiner Umarbeitung unterlag[1]). So werden wir weiter unten sehen, wie Geiger aus gelegentlichen Äußerungen und Erzählungen in den apokryphischen Büchern — Tobias und Susanna — die nötigen Schlüsse zieht. Dann in den Schriften des Josephus, die allerdings nur mit Vorsicht zu benutzen sind, da er von einer gewissen Tendenz geleitet war und auch, wie es scheint, nicht die genügenden Kenntnisse und den nötigen Ernst hatte, um die Sachen objektiv darzustellen. Wichtiger sind die Bibelübersetzungen, von denen hauptsächlich zwei in Betracht kommen: die griechische (d. i. die LXX) und die aramäische. Die erstere entstand außerhalb Palästinas, aber ihre Verfasser nehmen Rücksicht auf die Halacha, die meist mit der unsrigen übereinstimmt, aber hie und da auch deutliche Spuren der alten Halacha aufbewahrt hat. Diese Spuren findet Geiger, wie wir weiter sehen werden, auch in vielen Übereinstimmungen zwischen den LXX und den tannaitischen Midraschim Mechilta und Sifre. Wichtiger aber sind die aramäischen Übersetzungen, die erstens in Palästina, dem Mittelpunkte der jüdischen Geistesströmungen, entstanden und die zweitens keine nackte, wörtliche Wiedergabe waren, sondern auch Erklärungen und Erweiterungen des Textes in sich enthielten und so den Standpunkt der alten Halacha und Haggada widerspiegeln. Denn als nun diese ältere Halacha und Haggada einer jüngeren mehr und mehr weichen mußte, folgten die Übersetzer, die nach Geiger sozusagen eine besondere Gilde bildeten, dem Umschwunge nicht so rasch, hauptsächlich darum, weil doch ihr Werk zunächst fürs Volk bestimmt war und man diesem neugewonnene Resultate nicht sofort als unbezweifelbare Normen darbieten darf. Das Werk einer vollen Umgestaltung der aramäischen Übersetzung ging erst in Babylonien vor sich, wo alte Traditionen nicht im Wege standen, und das Resultat dieser Umgestaltung liegt im Targum Onkelos vor. In Palästina dagegen begnügte man sich mit einzelnen Änderungen, setzte Neues neben Altes, berichtigte das eine und ließ das andere stehen, und so entstand das sogenannte pseudo-jonatansche Targum, das aber nicht den einzigen Berichtigungsversuch darstellt. Ein zweiter nämlich, wo man sich nur mit einzelnen Abänderungen zum ursprünglichen palästinischen Targum begnügt hat, liegt in Gestalt von Glossen in dem sogenannten Fragmententargum vor. In dem einen und anderen liegt also nach Geiger viel altes Gut verborgen, das ebenfalls erst erkannt und gewürdigt werden muß. Allerdings beachtete er nicht, daß die Schlußredaktion dieser palästinischen Targume viel jünger sein muß als die des Onkelos, wie dies besonders die Untersuchungen Baßfreunds und das neue von Ginsburger

---

[1]) Merkwürdig ist es, daß Geiger die Schriften Philos zur Erkenntnis der Halacha ganz außer acht gelassen hat (s. Ritter, Philo und die Halacha. Leipzig 1879).

gelieferte Material erwiesen haben. Doch bleibt auch hier der Hauptgedanke Geigers ein fruchtbarer und anregender[1]).

Eine weitere Quelle für die Erkenntnis der alten Halacha sind nach Geiger die Literaturen der beiden noch lebenden jüdischen Sekten, nämlich der Samaritaner und Karäer, also vor allem die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs, dann die Schriften und die Bibelkommentare beider.

Von eigentlichen halachischen Schriften haben wir neben der Mischna und den beiden Gemaren, der palästinischen und der babylonischen, noch Tosefta, Barajtas und tannaitische Midraschim. Hier erkannte nun Geiger, und das ist wiederum eins der bleibenden Resultate seiner Forschungen, daß in Mechilta und Sifre, besonders in der ersteren, Werke aus der Schule Ismaels vorliegen, die allerdings später vielfache Zusätze und Änderungen erfahren haben, und da nun Ismael Vertreter der älteren Richtung war, so haben wir hier wichtige Reste der alten Halacha, die gehoben werden müssen. Diese beiden Midraschim differieren also vielfach von der Gemara, und jeder Versuch, sie mit dieser auszugleichen, wie dies z. B. Elia Wilna mit der Mechilta getan, muß als verfehlt betrachtet werden. Allerdings erkannte Geiger nicht, daß nur Sifre zu Numeri der Schule Ismaels angehört, während der zu Deuteronomium aus der Schule Akibas stammt, dann, daß der Unterschied beider Schulen mehr in der von beiden angewandten Methode als in der alten und neuen Richtung liegt, wie dies die tiefeindringenden Untersuchungen Hoffmanns ergeben haben. Ebenso bezweifelt Geiger die Existenz einer Mechilta zu Exodus aus der Schule Akibas und meint, daß z. B. Simon ben Jochaj — dessen Mechilta uns jetzt zum großen Teil ebenfalls von Hoffmann rekonstruiert vorliegt — zwar versucht haben mag, das Werk Ismaels der neuen Richtung, der seines Lehrers Akiba, anzupassen, daß aber dies wohl nicht durchgreifend genug geschehen ist. Auch den Sifra erkannte Geiger richtig als einen Midrasch aus der Schule Akibas und setzt mit Recht voraus, daß es zum Leviticus auch ein Midrasch aus der Schule Ismaels gegeben hat, von dem Reste und Spuren auch in unserem Sifra, trotz der sorgfältigen Umarbeitung, vorliegen[2]). Nur glaubt er, daß der Midrasch des Ismael, der selbst Ahronide gewesen und der daher das priesterliche Interesse zu sehr betont haben mag, deswegen verdrängt wurde und daß an seiner Stelle ein anderer, auf der Grundlage der neuen Halacha errichteter Midrasch, nämlich unser Sifra verfaßt wurde. In Wirklichkeit aber hat eine Mechilta Ismaels zu Leviticus den Talmudisten notwendig vorgelegen, wahrscheinlich auch den Verfassern der Midraschim[3]), und es ist nur Zufall, wenn sie verloren ging, wie andererseits die Midraschim Akibas zu Exodus

[1]) In seinen Forschungen über die Targumim stand Geiger vielfach unter dem Einflusse Luzzattos. Über jer. Targum s. besonders Urschrift, S. 451 ff. N. S. V, hebr. 112. Baßfreund, Das Fragmententargum zum Pentateuch usw. 1896. Die Editionen von Ginsburger: 1899 (Fragmententargum) und 1903 (Pseudo-Jonatan).

[2]) Über Mechilta und Sifra s. Urschrift 434—450; J. Z. IV, 96—126; IX, 8—30; über Sifra ib. XI, 51—60 u. N. S. V hebr., 165—172.

[3]) Vgl. Hoffmann, Zur Einleitung in die halach. Midraschim, S. 72 ff. Bacher, RÉJ XXIX, 79 ff.

und Numeri (Mechilta des R. Simon und Sifre Zutta) sich meistens nur in Zitaten und unbedeutenden Fragmenten erhalten haben.

Geiger fand auch gewisse Parallelen zwischen Mechilta und Sifre einerseits und alten Lesarten sowie alten Übersetzungen andererseits. Daher ist auch nach ihm die Kunde über die Übersetzung der Siebzig und über deren Verfahren am natürlichsten und einfachsten in diesen Midraschim enthalten, in einer Darstellung, welche die alte Tradition charakterisiert und die sich von den verherrlichenden, alexandrinischen Sagen, wie sie die späteren Quellen haben, noch fernhält [1]). So las nach Geiger z. B. mit dem Samaritaner eventuell mit der Septuaginta die Mechilta in Num. 13, 29 noch והחוי, Mechilta und Sifre in Ex. 20, 20 תזכיר, anstatt des masoretischen אזכיר Sifre in Deut. 25, 7 יְבָמִי nicht יְבִמִי usw. Alte Erklärungen sind es, wenn Ismael gegen Akiba סף in Ex. 12, 22 mit Türschwelle (LXX θύρα) und nicht mit Becken erklärt, wenn Jose der Galiläer היום in Ex. 13, 4 zum Ende von Vers 3 nimmt (wie Samaritaner und Syrer) usw. Eine Widerspiegelung alter Anschauungen ist es auch nach Geiger, wenn die Mechilta an verschiedenen Stellen נִסָּה nicht „prüfen“ sondern „erheben“ übersetzt wissen will, weil der Gedanke, daß Gott die Menschen prüft, anstößig schien, oder wenn sie dementsprechend die Worte: Gott mein Panier (Ex. 17, 15) umdeutet und Gott als Subjekt und נסי als „mein Wunder“ erklärt usw.

Von den anderen tannaitischen Schriften enthält die Tosefta nach Geiger kein selbständiges Werk, sondern nur Zusätze zur Mischna, weniger neues Material, die Barajtas wiederum sind, wie bereits bemerkt, bei ihrer Aufnahme in die Gemara vielfach einer Modifikation unterlegen. Von den beiden Gemaren aber ist altes Material nur in der palästinischen anzutreffen, die bedeutende Trümmer der alten Halacha aufbewahrt und die, weil weniger studiert, auch mehr intakt geblieben ist, im Gegensatz zur babylonischen, welche die Zeichen späteren Abschlusses an sich trägt.

Die Quellen der alten Halacha sind also vorzüglich Mechilta und Sifre, jerusalemisches Targum und jerusalemische Gemara. Aber nun gilt es, ihr Wesen zu definieren und sich klar zu machen, worin die jüngere Halacha von der älteren abweicht, welche Tendenzen sie verfolgt. Hier kommt die Schwäche der Geigerschen Theorie am deutlichsten zum Vorschein. Wir erinnern uns, daß der Pharisäismus in seinem Kampf gegen den Sadduzäismus nach Geiger hauptsächlich den Zweck hatte, die Macht dem Rivalen zu entwinden, die priesterlichen Vorrechte, soweit sie nicht direkt in der Schrift begründet waren, aufzuheben und dafür das ganze Volk auf die Stufe priesterlicher Heiligkeit zu erheben. Aber diese Tendenz konnte ja reale Bedeutung nur haben, solange Staat und Tempel bestanden, oder höchstens solange die Erinnerung an den Kampf noch lebendig war, also damals, als die neue Halacha sich dieser Tendenz noch bewußt sein konnte. Der erste geistesstarke und entschiedene, wie auch durchdringende Vertreter der neuen Richtung war nach Geiger Hillel, während Schammaj die ältere Richtung repräsentiert, und so kann in manchen Lehren

[1]) Aptowitzer, Hakedem II, 11.

Hillels der Gegensatz zur herrschenden, sadduzäisch-priesterlichen Auffassung sich geltend machen, und auch manchen Differenzen zwischen Schammaj und Hillel, eventuell zwischen „dem Hause Schammajs“ und „dem Hause Hillels“ die Differenz beider Richtungen zugrunde liegen. Dies sucht auch Geiger an mehreren Beispielen mit vielem Scharfsinn nachzuweisen [1]). So zunächst in der bereits besprochenen, von Hillel mit voller Konsequenz durchgeführten Behauptung, daß das Passahopfer auch am Sabbat geschlachtet werden dürfe. Hier hat Hillel wohl in der Tat seine Ansicht im Kampfe gegen die herrschende Priesterpartei behauptet und gegen diese die Gleichstellung des heiligsten Privatopfers mit dem Tempelopfer durchgesetzt. Beweis hierfür ist die Tatsache, daß auch Samaritaner und Karäer gegen das Schlachten des Passahopfers am Sabbat sind und daß die Fassung der palästinischen Gemara [2]), die, wie wir gehört, alte Elemente in sich birgt, die Auffassung Geigers zu begünstigen scheint.

Aber nun schließt die palästinische Gemara an dies Ereignis noch drei Neuerungen Hillels an, die Geiger alle unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt bringt, nämlich Abschwächung der Bedeutung und der Vorrechte der Priester. Die eine Neuerung betraf die Reinsprechung des Aussätzigen durch den Priester, die früher ganz in dessen Hand lag, die Hillel zu beschränken suchte und die dann, nach der Lehre der Mischna [3]) und des Sifra [4]), ganz zur leeren Formel wurde, indem die Feststellung der Reinheit oder Unreinheit von dem kundigen Gelehrten abhing, der Priester aber nur in ganz mechanischer Weise, nach der Anweisung des Gelehrten, das Wort „rein“ oder „unrein“ auszusprechen hatte. Bei der zweiten Neuerung, die den Ausgleich des Widerspruches zwischen Ex. 12, 5 und Deut. 16, 2 zum Gegenstand hatte, soll es sich darum gehandelt haben, auch dem Wallfahrtsopfer (חגיגה), also einem privaten Opfer, gewisse Privilegien einzuräumen. Wichtiger ist die dritte Neuerung, die den angeblichen Widerspruch zwischen Ex. 12, 5, wonach man ungesäuertes Brot nur sechs Tage zu genießen hat, und zwischen Deut. 16, 8, wonach der Genuß sieben Tage zu dauern hat, dahin löst, daß man ungesäuertes Brot volle sieben Tage nur von alter Frucht, sechs Tage aber von neuer genießen kann. Das soll gegen die Boethusäer gerichtet sein. Diese lehrten nämlich, daß die Darbringung des Omer von neuer Gerste an dem auf den ersten Tag des Osterfestes fallenden Sonntag stattzufinden habe, gegen die pharisäische Auffassung, daß dies am 16. Nisan geschehen muß (s. oben). Nur nach dieser Auffassung konnte von der neuen Frucht sechs Tage ungesäuertes Brot gegessen werden, während nach den Boethusäern die Zahl der Tage eine schwankende war.

Auf ähnliche Motive, d. h. auf den Gegensatz zwischen sadduzäischer und pharisäischer Auffassung, führt nun Geiger auch manche Differenzen der Schammaiten und Hilleliten zurück. So wurde oben ausgeführt, daß die ältere Auffassung die Leviratsehe tunlichst einzuschränken suchte, daß sie die Samari-

[1]) J. Z. II, 42—54.
[2]) Pes. VI Anf.
[3]) Neg. III, 1.
[4]) Neg. I.

taner daher nur auf die Angetraute des Bruders beschränkten, daß einer der ältesten Karäer (Benjamin Nahawendi) ihnen hierin folgte und daß dies vielleicht auch die Ansicht der Sadduzäer war. Nun macht Geiger darauf aufmerksam, daß bei einer verwandten Institution, der Weigerung einer vaterlosen unmündig Verheirateten in der Ehe zu verharren, die Schammaiten dies nur bei der Angetrauten zulassen, während die Hilleliten die Zulassung der Weigerung auch auf die bereits Verheiratete ausdehnen [1]). Eine zweite, rein pharisäische Institution ist nach Geiger die der sabbatlichen ideellen Raumverbindung (Eruw), die deshalb von Samaritanern und Sadduzäern verworfen wurde. Auch hier sollen nun die Schammaiten Reminiszenzen der alten Auffassung aufbewahrt haben, indem sie verlangen, daß diese ideelle Raumverbindung wenigstens einen starren, sichtbaren Ausdruck habe, während die Hilleliten, die Vertreter der jüngeren Richtung, sich mehr und mehr mit bloßen Andeutungen begnügen [2]). — In betreff der Unreinheit der Wöchnerin verlangen Samaritaner, Sadduzäer und Karäer, daß sie nach den ersten sieben Tagen bei einem männlichen und nach den ersten vierzehn Tagen bei einem weiblichen Kinde noch 33 Tage lang im ersten und 66 Tage im anderen Falle als unrein zu betrachten sei, was aber die Pharisäer verneinen. Und auch hier finden wir, daß die Schammaiten an manchen Erschwerungen festhalten und z. B. ein Reinbad nach Ablauf dieser 33 resp. 66 Tage verlangen, während die Hilleliten dies für unnötig erklären [3]). Also findet sich hier die alte Halacha in gewisser Übereinstimmung mit der Auffassung der Sekten, während die jüngere sich ihnen entgegenstellt und gewisse Erleichterungen anstrebt, was nach Geiger ganz dem Charakter des Pharisäismus entspricht.

Diese Erleichterungen sind es auch in erster Linie, die in der weiteren Entwicklung der Halacha die jüngere Richtung von der älteren unterscheiden. Manche Härten werden gemildert, manche Erschwerungen erleichtert. Dann schlägt die jüngere Halacha eine andere Richtung ein, weil sich inzwischen die Begriffe und Anschauungen geändert haben. Alle diese Abweichungen und Änderungen werden naturgemäß aus der Schrift begründet, und hier hilft die neue, von Akiba gewonnene Methode, der es leicht wurde, die neue Auffassung aus dem Schriftworte abzuleiten. Es kann aber auch ein umgekehrter Fall eintreten. Die ältere Richtung war gezwungen, das Schriftwort ihrer Auffassung anzupassen und es demgemäß umzudeuten, während sich inzwischen die Begriffe geändert haben und man zur natürlichen Erklärung zurückkehren konnte.

Von einem Gegensatz zweier Weltanschauungen, wie etwa beim Kampfe zwischen Sadduzäern und Pharisäern, kann also jetzt nicht mehr die Rede sein, wiewohl Geiger diese Anschauung hier und da durchschimmern läßt. So vermutet er, daß der halachische Midrasch zu Leviticus aus der Schule Ismaels verloren gegangen sei, weil er allzusehr priesterliche Interessen vertreten hat, was in der Tat nicht der Fall ist. Dann verweist Geiger auf eine Kontroverse

---

[1]) J. Z. II, 97; N. S. hebr. 162; Jeb. XIII, 1.
[2]) J. Z. II, 24; N. S. hebr. 145; Erub. I, 2.
[3]) Nidda X, 6, 7. J. Z. II, 27; N. S. hebr. 163.

zwischen Ismael und Akiba, in der noch der Nachhall priesterlicher Vorrechte und deren Bekämpfung hörbar sein soll. Lev. 21, 1—3 wird gesagt, daß der Priester sich nur bei Leichen seiner nächsten Verwandten verunreinige (יִטַּמָּא). Und nun faßt Ismael dieses Wort fakultativ auf, d. h. der Priester könne in diesem Falle sich verunreinigen, müsse es aber nicht tun, während Akiba es für obligatorisch erklärt [1]). Aber diese Kontroverse ist ja nur ein Fall unter drei ähnlichen zwischen Ismael und Akiba, denen jede derartige Tendenz fehlt.

Versuchen wir nun aus den vielen von Geiger gegebenen Beispielen für die allmähliche Umwandlung der Halacha einige hervorzuheben, welche das oben auseinandergesetzte dreifache Bestreben augenscheinlich machen sollen. Manche von ihnen betreffen die primitivere und daher härtere Auffassung, die man von Sklaven hatte. So war nach altem Begriffe, wenn jemand seine Tochter als Sklavin verkaufte, damit von selbst ausgesprochen, daß sie Beischläferin des Herrn werde. Damit hängt zusammen, daß die ursprüngliche Lesart in Ex. 21, 8, לו mit Waw gelautet hat (der sie „sich" zum Weibe bestimmt hat), daß Jose der Galiläer — ein Vertreter der alten Richtung — behauptet, man dürfe die Tochter nur dann verkaufen, wenn sie der Herr wirklich sich zum Weibe bestimmen wolle, daß Elieser — ein Vertreter derselben Richtung — die Worte in V. 11: „wenn er (der Herr) diese drei ihr nicht tut", auf die drei ehelichen Pflichten bezieht, daß das jerusalemische Targum und die Mechilta für die den Herrn verlassende Sklavin einen regelrechten Scheidebrief verlangen. Die jüngere Auffassung dagegen hielt es für unangemessen, daß eine jüdische Sklavin zugleich stillschweigend als zur Beischläferin verkauft gelte. Sie lehrt darum, der Kauf mache sie bloß zur Sklavin, daß es aber dem Herrn anheimgestellt ist, sie für sich oder für seinen Sohn zu freien, daß sie aber, wenn beides nicht eintritt, der Vater loskaufen kann. Man änderte daher später die Lesart לו in לא „nicht" und man bezog — und dies tut Akiba, der Vertreter der jüngeren Richtung — die Worte „diese drei" in V. 11 auf die drei möglichen Fälle (Freien des Herrn, des Sohnes, Loskauf durch den Vater) [2]). — Härter ist auch die alte Halacha gegenüber der jüngeren in der Auffassung von Ex. 21, 20, wonach der Sklave, den sein Herr gezüchtigt, nur dann gerächt wird, wenn er „unter seiner (des Herrn) Hand stirbt". Die ältere Halacha spricht nun den Herrn frei, wenn er den von ihm gezüchtigten Sklaven alsbald verkauft und dieser kurz darauf an den Folgen dieser Züchtigung stirbt, weil er ja nicht „unter seiner Hand", d. h. unter seiner Gewalt, gestorben ist. Die jüngere Halacha aber, wie sie in der Gemara dargelegt ist [3]), geht für den Sklaven von milderen Grundsätzen aus [4]).

Die Bestimmung, daß der Eigentümer eines stößigen Ochsen, den er trotz der Warnung nicht gehütet hat, gleichfalls getötet werde [5]), hat die alte Zeit sicher wörtlich aufgefaßt und erklärte daher den betreffenden Vers dahin,

---

[1]) Sota 3a.

[2]) Urschrift 187; Pineles 177.

[3]) B. K. 90a.

[4]) Urschrift 447; J. Z. IV, 111; Pineles 192.

[5]) Ex. 21, 19.

daß das Urteil über das Steinigen des stößigen Ochsen und über die Todesstrafe des Eigentümers bei demselben Gerichte (von 23 Mitgliedern) und unter denselben Formalitäten zu fällen sei. Nach der jüngeren Halacha dagegen ist hier überhaupt nicht von einer gerichtlichen Todesstrafe des Eigentümers, sondern von einer von ihm Gott gegenüber vollbrachten Todessünde die Rede[1]. — Ebenso wörtlich wurde z. B., wie bereits erwähnt, von den Boethusäern (und dann auch von den Karäern) „Auge um Auge", d. h. das jus talionis, aufgefaßt und dies tut auch Elieser — also ein Vertreter der älteren Richtung —, was aber später der Gemara[2]) geradezu als unmöglich vorkam.

Eine Erleichterung strebt auch nach Geiger die jüngere Halacha in betreff der zu entrichtenden verschiedenen Zehnten an. Nach der ursprünglichen Auffassung mußten jedes Jahr zwei Zehnte entrichtet werden, einer für die Leviten und einer für die in Jerusalem zu verzehrende Festmahlzeit, außerdem aber noch in jedem dritten Jahr einer für die Armen. Dies folgt aus der Erzählung des Tobias[3]), aus den Worten des Josephus[4]), aus der Übersetzung des jerusalemischen Targum und aus manchen Stellen im Sifre, die dann allerdings einer Modifikation unterlagen. Von drei Zehnten sprechen auch die samaritanischen und karäischen Exegeten. Nach der jüngeren Auffassung aber gibt es jedes Jahr nur zwei Zehnten, nämlich jährlich der erste oder Levitenzehnt, dann im ersten und zweiten Jahre der zweite Zehnt für die Festmahlzeit, und im je dritten Jahre an Stelle des letzteren, der in diesem Jahre ausfällt, der Armenzehnt. Diese Auffassung liegt der babylonischen Gemara zugrunde, und in ihrem Sinne wurde auch das Fragmententargum umgearbeitet[5]).

Eine Entfernung von der ursprünglichen Anschauung ist es, wenn die alte Zeit für das Passahmal eine Gesellschaft von mindestens zehn Personen verlangte, wie Josephus und jerusalemisches Targum bezeugen und wie auch sonst noch Andeutungen dafür vorkommen. Diese Anforderung ist später in Vergessenheit geraten, obwohl manche Institutionen aus ihr emporgewachsen sind. Sie liegt auch, wie Geiger mit vielem Scharfsinn nachgewiesen, einer Kontroverse zwischen Ismael und Akiba in der Mechilta zugrunde, wobei Ismael die ältere, Akiba aber die jüngere Auffassung vertritt[6]). — Ebenso ging z. B. eine Wandlung des Begriffes vom „lügenhaften Zeugen" vor sich. Nach der alten Auffassung war die Lügenhaftigkeit erwiesen, wenn der Zeuge sich selbst widersprochen hatte, und dann wurde ihm getan, was

---

[1]) Urschrift 448—450; Pineles 193—197. Aus der uns jetzt vorliegenden Mechilta de R. Simon, S. 132, ergibt sich aber, daß man hier einen Gegensatz zwischen der Auffassung Ismaels und Akibas im Sinne Geigers nicht konstruieren kann.

[2]) B. K. 84a.

[3]) I, 7. 8.

[4]) Antt. IV, 8, 22.

[5]) Urschrift 176—181; Pineles 173—176. Der Zusatz הגלילי in Sifre zu Deut. 12, 17 wird zwar durch Midr. Tannaim ed. Hoffmann z. St. (S. 51 unten) bestätigt, dagegen ist der Wortlaut hier identisch mit dem in der Gemara (Jeb. 86a; Makkot 16b), und dasselbe ist der Fall mit der Stelle zu 26, 12 (ebenda, S. 175), so daß auch hier die Schlüsse Geigers der Unterlage entbehren.

[6]) J. Z. IV, 109; N. S. V hebr., 118.

er dem Bruder, nämlich dem durch ihn eines Verbrechens bezichtigten, tun wollte [1]). Das beweist die Geschichte der Susanna, wie sie in dem betreffenden Apokryphon erzählt wird. Eine Erinnerung an die alte Tradition glaubte Geiger in der Angabe der Mischna [2]) zu finden, daß Ben Zakkaj — also noch zur Zeit des Tempels — die Wahrhaftigkeit der Zeugen an Feigenstielen untersucht hat, was mit der in dem Prozesse der Susanna angewandten Methode Ähnlichkeit hat. Spuren dieser Auffassung sind auch in manchen Aussprüchen des Sifre und der Mischna zu finden. Die spätere juristische Auffassung änderte sich aber. Sie erklärt ein in sich widersprechendes Zeugnis für ungültig, für gar nicht vorhanden, und erklärt den Zeugen nur dann für straffällig, wenn ihm ein Alibi nachgewiesen wurde. Die alten überlieferten Sprüche wurden dann umgedeutet, eventuell gestrichen [3]).

Aber, wie gesagt, konnte man manchmal umgekehrt mit der Änderung der Auffassung zur natürlichen Deutung des betreffenden Schriftausdruckes zurückkehren. Die Verordnung, daß der „auf fernem Wege" (בדרך רחקה) sich befindliche das Passahopfer statt im Nisan einen Monat später darbringen solle, faßte die alte Halacha dahin auf, daß der betreffende fern vom Heiligtume gewesen, d. h. vom Eintritte in dasselbe durch irgendeinen unreinen Zustand zurückgehalten war. Dies bezeugt z. B. das jerusalemische Targum, das „den fernen Weg" als „außerhalb des Tempelvorhofes" auffaßt, und das folgt auch aus dem Sifre z. St. [4]). Als aber diese Auffassung später ihre aktuelle Bedeutung verlor, kehrte Akiba — der Vertreter der jüngeren Halacha — zum einfachen Wortsinne zurück und bestimmte, wie weit man entfernt sein müsse, um das Pesach nicht mitfeiern zu können [5]). — Die Sünde, von der in Num. VI, 11 die Rede ist, besteht nach dem jerusalemischen Targum und nach Ismael (im Sifre z. St.) darin, daß der Nasiräer sich an einem Toten verunreinigt hat, nach anderen ist das Nasiräergelübde überhaupt als Sünde aufzufassen, weil man erlaubte Dinge sich nicht versagen solle [6]). Geiger sieht hier ein Echo des Kampfes gegen diejenigen, die sich nach der Zerstörung des Tempels des Weines enthielten. Als nun dieser Kampf gegenstandslos wurde, konnte man zur einfachen Erklärung — deren Vertreter aber hier Ismael, der Repräsentant der alten Halacha ist — zurückkehren und das tut auch die babylonische Gemara [7]).

Aber nicht nur lassen sich nach Geiger die Spuren einer älteren und jüngeren Halacha aufdecken, sondern auch einer älteren und jüngeren Hagada, ein Gedanke, den dann Joseph Halévy [8]) weiter ausgeführt hat. Auch hier paßte sich die Agada späteren Begriffen an und deutete die betreffenden Stellen der

[1]) Deut. 19, 16.

[2]) Snh. V, 2.

[3]) Urschrift 195—197; Pineles 189. Vgl. auch Brüll, Jahrbücher III, 24.

[4]) Num. 9, 10.

[5]) Urschrift 186; J. Z. IV, 104. Vgl. auch Horovitz, MGWJ 1907, 49. Pes. IX, 2.

[6]) Sifre a. a. O.

[7]) Urschrift 476. In Sifre Zutta z. St. (MGWJ 1906, S. 411) ist der Vertreter der einfachen Erklärung R. Simon. Ned. 10a.

[8]) RÉJ VIII, 38 ff.

Schrift in anderem Sinne als früher. Geiger begnügt sich mit zwei Beispielen [1]). Henochs frühzeitiger Tod wurde zuerst in verherrlichendem Sinne, als ein Entrücktwerden zu Gott, aufgefaßt. So von Josephus, den LXX, Sirach, Philo und dem jerusalemischen Targum. In der nachchristlichen Zeit aber ward die Erzählung von der Himmelfahrt eines Menschen anstößig, man deutete daher die Stelle anders und entzog dem Henoch seinen höheren Wert. Das geschieht z. B. im Bereschit Rabba, im Fragmententargum und im Targum des Onkelos. Ein zweites Beispiel ist die Umdeutung der „äthiopischen Frau" des Moses (Num. 12, 1) und die Erklärung als „sehr schön", die sich in Sifre, Fragmententargum und Onkelos findet, die aber alle alten, das Wort wörtlich wiedergebenden Übersetzungen nicht kennen. Auch hier nahm man nach Geiger Anstoß daran, dem Mose ein Weib aus fremdem Volke zuzuschreiben. Aber war dies nicht auch Zippora?

Die hier angeführten Beispiele mögen genügen, um von der Theorie Geigers eine gewisse Vorstellung zu gewinnen. Man wird zugeben müssen, daß der Bau ein allzu künstlicher ist, daß die Unterlage oft, wie das aus manchen von uns gemachten Bemerkungen hervorgeht, eine schwankende ist, indem den Texten Gewalt angetan wird. Wir finden auch nicht selten jüngere Auffassungen im Munde derer, die Geiger für Vertreter der älteren Richtung hält, und umgekehrt, eine Erscheinung, die durch die Behauptung, daß man später zur einfachen Deutung zurückkehren konnte, nicht gelöst wird. Doch bleibt der Grundgedanke einer stetigen Entwicklung der Halacha und einer vorwärtsdringenden Umformung derselben, ein Gedanke, der schon dem genialen Nachman Krochmal nicht fremd gewesen war [2]) ein sehr fruchtbarer. Geiger hat zuerst der Formel einer „starren Gesetzlichkeit", dieser von christlichen Theologen in bezug auf das Judentum gern angewandten Ausdrucksweise, den Gedanken einer auch in der Halacha pulsierenden Lebensfrische entgegengesetzt und dazu noch nachgewiesen, wie gewisse Erscheinungen, die einzeln betrachtet uns als kleinlich und unbedeutend vorkommen, bei einer angemessenen Behandlung in einem ganz anderen Lichte erscheinen.

Die Karäer sind eigentlich, wie bereits hervorgehoben, die einzige Sekte in strengem Sinne des Wortes, welche das Judentum hervorgebracht hat. Die Samaritaner nämlich sind ein gesonderter Volksstamm, ein Überbleibsel des alten Israel, die Sadduzäer und Pharisäer wiederum, wie die bisherige Darstellung ergeben, keine Sekten, sondern Vertreter gewisser Strömungen und Parteirichtungen. Erst die Karäer trennten sich im 8. Jahrhundert vom Gesamtorganismus des Judentums und bildeten dann so zu sagen eine besondere Synagoge. Sie sagten sich, wie sie behaupteten, vom Talmudismus los und verlangten eine Rückkehr zur Bibel, woher auch ihr Name „Karaim", Schriftgläubige, oder „Bene Mikra", Söhne der Schrift. Als nun am Anfange des vorigen Jahrhunderts die Reformbestrebungen anfingen, machte sich auch

---

[1]) Urschrift 197—199.

[2]) S. besonders das XIII. Kapitel dessen More Nebuche Hazeman (ed. pr. Lemberg 1851). Zu verwundern ist es, daß Geiger die Forschungen Krochmals gar nicht berücksichtigt hat.

eine gewisse Sympathie für den Karaismus geltend, indem man in ihm den ersten Versuch sah, die drückende Bürde der talmudischen Satzungen von den Schultern zu wälzen und sich nur an den natürlichen Sinn der Schrift zu halten. Geiger aber, wenn auch in den ersten Reihen des Kampfes um eine Reform des Judentums stehend, erfaßte die historischen Zusammenhänge richtig, und es gelang ihm, das feinste Geäder der inneren Regungen des Karaismus aufzudecken. Schon im Jahre 1836, also lange bevor Steinschneider die Literatur der Karäer in kritischer Weise erforscht (1858), Jost die erste wissenschaftliche Darstellung ihrer Grundlagen und Lehren gegeben (1858) und Pinsker die reichen handschriftlichen Schätze weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat (1860), erkannte Geiger [1]), daß der Karaismus keinen planmäßigen und vorwärtsstrebenden Fortschritt darstelle, vielmehr einen erstarrten Freisinn, „wo man sich gleichsam fürchtet vor dem kühnen Schritte, den man getan, und immer wieder etwas rückwärts geht, um die Bedenklichkeit seiner Folgen abzuwenden.“ Fortschritt ist Entwicklung und Anpassung an die Erfordernisse des Lebens, der Karaismus aber ist „ein Kleben am Buchstaben, ohne sich zum Geiste, der da Leben ist, zu wenden“. Sein Kampf gegen den Rabbanismus ist nicht so sehr ein Kampf gegen die Prinzipien desselben als vielmehr gegen mehrere seiner Konsequenzen, und daher sehen wir vieles bei ihm bestehen, was dem eigenen Prinzipe ganz zuwider ist. Dabei muß man bedenken, daß, als Geiger dieses Urteil fällte, die Quellen, wie gesagt, noch sehr spärlich flossen. Nur vereinzelte unbedeutende karäische Schriften waren gedruckt, und auch diese waren schwer zugänglich, es fehlte an wissenschaftlichen Vorarbeiten, vage Hypothesen und verworrene Anschauungen erschwerten das Verständnis: um so mehr muß man bewundern, wie er das knappe Material zu handhaben und daraus die nötigen Schlüsse zu ziehen wußte.

Die Entstehung des Karaismus glaubte auch Geiger anfangs auf die Spaltung des Islam in Sunniten und Schiiten zurückführen zu können, wiewohl wir jetzt, wo auch das Wesen des Schiitismus besser erforscht ist, wissen, daß die Analogie nur eine sehr schwache ist. Den Zusammenhang mit dem Sadduzäismus behaupten die meisten jüdischen Autoren des Mittelalters, besonders Maimonides, welcher die Identifikation beider ausdrücklich hervorhebt (Komm. zu Abot I, 3), doch ist es wahrscheinlich, daß hier nicht historische Gründe maßgebend waren, sondern die Übereinstimmung in betreff der Verwerfung der Tradition. Die Karäer — aber wie wir jetzt wissen, nicht alle, besonders nicht die älteren — bekämpfen diesen Zusammenhang aufs energischste, schon darum, weil die Sadduzäer die Auferstehung leugneten. Sie betrachten selbstverständlich sich als die von ewig her echten Juden, von denen die Rabbaniten sich getrennt haben, und datieren die Spaltung, indem sie sich an die bekannte Barajta Kidduschin 66 a anlehnen, seit Simon ben Schetach, der zuerst vor Johann Hyrkan fliehen mußte, dem es aber dann gelungen sei, alles nach seiner Willkür zu ändern, das pharisäische Schisma herrschend zu machen, während das echte karäische Judentum Jahrhunderte bis Anan zurückgedrängt war. Andere

[1]) W. Z. II 93—125.

führten das Schisma noch höher bis Jerobeam hinauf, der die reine Lehre Mosis verdunkelt und pharisäische Neuerungen, wie die Änderung des Kalenders (s. I. Kön. 12, 33), eingeführt hat[1]). Später erkannte nun Geiger den Zusammenhang zwischen Karaismus und Sadduzäismus und stellte die originell klingende Theorie auf, daß die Karäer nicht nur die geistigen, sondern auch die leiblichen Nachkommen der Sadduzäer sind, und daß sich daraus alle ihre Eigentümlichkeiten und Annahmen am besten erklären lassen[2]).

Wie wir aber sahen, schöpfen die Sadduzäer als priesterlich-aristokratische Partei ihre Hauptkraft aus Tempel und Altar und mußten demgemäß mit dem Aufhören beider auch ihre Bedeutung und ihre Existenzberechtigung einbüßen und von der Oberfläche des jüdischen Lebens verschwinden. Anfangs hören wir noch hie und da ihren Namen durchklingen, aber nach und nach versinken sie ganz im Meer der Vergessenheit. Die Verschiedenheiten in Bräuchen und Satzungen zwischen ihnen und den Pharisäern verlieren ihren realen Wert und die siegreich durchdringende neue Halacha verwischt die Spuren der alten Anschauungen. Doch glaubt Geiger, daß eine große und einst so mächtige Partei nicht mit einem Male aufhört, daß sie zwar kümmerlich ihr weiteres Dasein fristet, daß sie aber doch auch weiter sich ihrer Identität bewußt ist, wenn auch manche Umgestaltung in ihr vorgegangen sein mag, so besonders in bezug auf den Glauben an die Auferstehung. Als nun mit dem Islam eine neue Zeit eingetreten war und ein frischer Hauch alles durchwehte, da ist auch in die toten Gebeine der Sadduzäer ein neuer Geist gefahren. Sie scharen sich um die Person des ʻAnan ben David, der dem Geschlechte der Exilsfürsten angehörte und somit seine Abstammung auf David zurückführte, den aber — nach rabbinischen Berichten — verletzte Eitelkeit zum Schisma getrieben haben soll. Die Sadduzäer erstehen also zu neuem Leben, da aber dieser Name anrüchig ist, so nennen sie sich zuerst — nach dem Namen ihres Regenerators — Ananisten und später, indem sie zugleich verschiedene Abweichungen von den Aufstellungen Anans durchführen, Karäer. Warum nun gerade die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts die geeignete Zeit für das Hervortreten der Sadduzäer aus dem bisherigen Dunkel gewesen, konnte Geiger nicht erklären, wie denn die Anfänge des Karaismus auch jetzt noch nicht ganz aufgeklärt sind, nur wissen wir, daß dieses Jahrhundert überhaupt ein merkwürdiges war und daß damals noch andere Sektenstifter erstanden, wie besonders Abu Isa al-Isfahâni und sein Schüler Judgan, an die doch wohl auch Anan angeknüpft hat[3]).

Ist nun der Karaismus eine Fortsetzung des Sadduzäismus, so müssen auch seine Lehren und Abweichungen in einem ganz neuen Lichte erscheinen. Wie

---

[1]) Geiger kannte diese Aufstellungen der Karäer nur aus späteren Quellen, sie findet sich aber schon im 10. Jahrhundert bei Kirkisâni, s. Poznański, RÉJ XLIV, 162.

[2]) Diese Theorie formulierte Geiger mit aller Schärfe zuerst in s. Das Judentum u. s. Geschichte II, 55 ff. Vgl. außerdem noch Urschrift, Index s. v. Karaiten; J. Z. I, 34—36, VI, 147—149, VIII, 227—233; N. S. II, 135—141, III, 285 ff., V. 1, 112—115, 126—127, 142—165.

[3]) Vgl. Harkavy in Grätz' Geschichte V⁴, 472 ff.

die Differenzen zwischen Sadduzäern und Pharisäern nur äußerlich von der Anerkennung und Verwerfung der mündlichen Lehre bedingt sind, in Wahrheit aber in ihrem inneren Wesen, in ihrem Charakter als priesterliche und demokratische Parteien wurzeln, so fließen auch die Verschiedenheiten zwischen Karäern und Rabbaniten nur scheinbar aus der Loslösung der ersteren von Talmud und Tradition, während uns hier in Wirklichkeit nur eine Fortführung des alten israelitisch-priesterlichen Standpunktes vorliegt. Dieser alte Standpunkt fand, wie sich bisher ergeben, seinen Ausdruck in der Lehre der Samaritaner, Sadduzäer und in der alten Halacha, zu denen nun der Karaismus als weiterer Ring einer festgeschlossenen Kette hinzukommt. In diesem Umstande besteht auch nach Geiger hauptsächlich seine Bedeutung. Denn einerseits kann er nur unter diesem Gesichtspunkte richtig verstanden und gewürdigt werden, andererseits kann er oft dazu dienen, um aus ihm Rückschlüsse auf die Vergangenheit zu ziehen. Alle sonstige Bedeutung aber, die man ihm zuschreiben möchte, stammt aus falschen Voraussetzungen. Die Karäer wurden nämlich in vieler Hinsicht überschätzt, zuerst durch Pinsker und dann durch die ihm ohne genügende Kritik folgenden Fürst und Graetz [1]). Man sah in ihnen die Väter der Massora und hielt Ben Ascher für einen Karäer, man betrachtete sie als Begründer der hebräischen Grammatik und einer sinngemäßen Bibelexegese, als erste Vertreter der Religionsphilosophie und als Schöpfer der neuhebräischen Poesie, indem man einen ihrer Dichter, Mose ben Abraham Dar'i, ins 9. Jahrhundert setzte. Geiger war es nun, der besonders neben Steinschneider und Schorr dieses künstliche Gebäude umstieß und als einer der ersten nachwies, daß die Karäer durchaus nicht selbständig gewesen, daß es willkürlich ist, sie als Väter der Massora zu betrachten, da sie selbst Ben Ascher nicht zu den ihrigen zählen, daß sie in Grammatik und Exegese nicht Ursprüngliches geleistet, sondern immer nur vorangegangene Rabbaniten kopiert haben, daß ihre geringen philosophischen Versuche nur eine peinliche Aufnahme des arabischen Kalam sind und daß sie auch hier den Rabbaniten gefolgt sind, daß Dar'i einer viel späteren Zeit angehört und daß er die spanischen Klassiker der neuhebräischen Poesie einfach nachgeahmt hat usw. Gewiß erleuchtete sie durch eigentümliche Umstände mancher heller Strahl und ist mancher frischer Gedanke von ihnen ausgegangen; so regten sie z. B., indem sie auf den Buchstaben entschiedener zurückgingen, zum Bibelstudium an und noch zu so manchen Forschungen und Untersuchungen, aber sie regten nur an, die Früchte reiften nicht durch sie. In der Tat wird auch diese Auffassung in dem Maße, als wir das karäische Schrifttum näher kennen lernen und wie es uns gelingt, in die verworrenen Daten ihrer Literatur Ordnung zu bringen, mehrfach bestätigt, wenn auch manche Einzelerscheinungen anders zu beurteilen sind, und wenn man auch andererseits wiederum sich vor einer Unterschätzung hüten muß, besonders in bezug auf die ersten Jahrhunderte ihres Bestehens, wo die Karäer Männer wie Benjamin Nahawendi, Daniel Kumisi,

---

[1]) S. die bissige, aber richtige Bemerkung N. S. II, 141.

Kirkisani, Jefet, Josef al-Basir, Jeschua ben Jehuda und dergleichen hervorgebracht haben [1]).

Gehen wir nun daran, die wichtigeren Differenzen zwischen Karäern und Rabbaniten im Lichte der Geigerschen Theorie zu betrachten. Auf die meisten wurde schon im Verlaufe dieser Darstellung hingewiesen, da sie, wie gesagt, nur eine Fortsetzung der alten Abweichungen sind, und es ist also nicht nötig, sich allzu lange bei ihnen aufzuhalten. Die karäischen Ansichten stimmen am meisten mit denen der Samaritaner und Sadduzäer, sowie mit der alten Halacha überein. Die geistige Verwandtschaft mit den Samaritanern beruht darauf, daß beide sich an das Altbestehende anklammern, wenn sie auch im Gange der Entwicklung abweichende Bahnen einschlagen, da die einen nur den Pentateuch, die anderen die ganze Bibel, die einen Garisim, die andern Jerusalem als heilig anerkannten, und wir finden daher, daß sie sich dann gegenseitig als Ketzer betrachten. Es wurde auch die ganz plausible Vermutung ausgesprochen, daß trotzdem manche Übereinstimmung davon herrühre, daß die Samaritaner von den Karäern entlehnt haben. Was nun die alte Halacha betrifft, so muß darauf aufmerksam gemacht werden, was auch Geiger nicht entgangen ist, was aber allerdings mehr auf die späteren Karäer von Einfluß war, daß die Karäer aus dem Talmud verschiedene Lehrer heraussuchten, welche keine allgemeine Geltung gefunden hatten, daß sie sie dann zu den ihrigen zählten und ihre Ansichten akzeptierten, so besonders Schammaj und Elieser ben Hyrkanos, die ja gerade nach Geiger als Vertreter der alten Richtung gelten.

Gemeinsam ist nun den Karäern einerseits und den Samaritanern und Sadduzäern andererseits (und zum Teil auch der alten Halacha) die strengere Handhabung der auf Sabbat und Feste sich beziehenden Vorschriften, so daß auch sie jede pharisäische Erleichterung, wie z. B. die Institution des Erub, verwerfen. Ferner das Verbot des Lichtbrennens am Sabbat, das nur äußerlich an das Schriftwort לא תבערו (Ex. 35, 3) anknüpft, das aber in der Tat, wie man jetzt auch aus den Worten Anans schließen kann, in der ausgedehnten Bedeutung des Begriffes מלאכה, Arbeit, seinen Grund hat. Unter Arbeit hat man nämlich auch solche zu verstehen, die man vor dem Sabbat beginnt und die dann von selbst am Sabbat fortwirkt, und diese Ausdehnung des Begriffes finden wir in der Tat auch bei den Schammaiten, den Vertretern der alten Richtung [2]). Dieselbe rigorose Auffassung finden wir auch bei dem Verbot des ehelichen Umganges am Sabbat, bei der Annahme, daß das Passahopfer den Sabbat nicht verdränge, und bei der von Anan geäußerten Ansicht, daß die Beschneidung eines am Sabbat geborenen Knaben in der Abenddämmerung des Sabbat vorzunehmen sei, eine Ansicht, die allerdings alleinstehend geblieben ist [3]).

Noch augenscheinlicher ist der Zusammenhang in betreff des Wochenfestes, das auch bei den Karäern wie bei Boethusäern und Samaritanern immer

---

[1]) Allerdings waren zur Zeit Geigers die meisten dieser Namen nur bloße Schatten. Ihre Werke sind auch jetzt noch nur zum Teil ediert bzw. rekonstruiert.

[2]) Vgl. RÉJ a. a. O. 174 ff.

[3]) Vgl. RÉJ XLV, 196.

auf einen Sonntag fällt, indem auch sie ממחרת השבת (Lev. 23, 11) als „am andern Tage nach dem Sabbat" deuten. Geiger bringt damit das ganze karäische Kalenderwesen in Verbindung, indem die Karäer bekanntlich die Berechnung verwarfen und zur Mondbeobachtung zurückkehrten. Nach alten rabbinischen Quellen soll hier Anan eine Konzession an den Islam gemacht haben, und diese Differenz verschärfte in der Tat die Kluft zwischen Karäern und Rabbaniten und stand auch fast bis auf die Neuzeit im Mittelpunkt der Polemik zwischen beiden. Der Streit um den Kalender veranlaßte auch wie bekannt Saadja Gaon zu der sonderbaren, ungeschichtlichen Behauptung, daß die Kalenderberechnung uralt sei und daß die Beobachtung der Mondsichel erst später, zur Zeit des Zadok und Boethos, eingeführt wurde, um zu zeigen, daß sich Beobachtung und Berechnung vollständig decken.

Auch die Differenzen in den Speisegesetzen lassen sich nach Geiger als Fortsetzung der alten Richtung nachweisen. Die Sadduzäer als priesterliche Partei legten ein großes Gewicht auf das Opferwesen, und als der Tempel zerstört wurde, enthielten sich viele des Fleischgenusses, bis ihnen die Pharisäer siegreich entgegentraten. Die Karäer nahmen einerseits das Verbot des Fleischgenusses wieder auf, andererseits haben sie viel strengere Schlachtregeln als die Rabbaniten, bringen auch, was aber erst später geschieht, das Schlachtritual mit der Dogmatik in Verbindung und verlangen, daß der Schlachtende die Glaubensartikel bekenne und dergleichen. Gewiß sind das alles Spuren alter Anschauungen, doch muß bemerkt werden, daß auch die anderen oben erwähnten Sektenstifter, Abu Isa und Judgan, den Fleischgenuß verboten, und daß das mehr mit dem asketischen Zuge, der dem Karaismus von Anfang an innewohnte, im Zusammenhange steht, was aber Geiger gar nicht betont. Daß nun auch das Verbot des Genusses des Fettschwanzes der Schafe (אליה) auf alte Differenzen zurückgeht, ist möglich, gewiß ist dies aber der Fall mit dem Verbot des Genusses eines ausgetragenen Jungen, welches sich im Mutterleibe eines geschlachteten Viehes findet (שליל), weil hier dieses Verbot mit der allgemeinen Auffassung, ob ein Embryo als Bestandteil der Mutter oder als selbständiges Wesen zu betrachten sei, in Verbindung steht. Diese Differenz, die sich nach Geiger ebenfalls in der alten und neuen Halacha nachweisen läßt, fand auch in der Erklärung mancher Vorschriften aus dem Gebiete des Zivilgesetzes seinen Ausdruck, so ob der „Unfall", von dem Ex. 21, 22 die Rede ist, sich auf die Frau oder auf das Kind beziehe, doch genüge eine kurze Verweisung auf das bereits Gesagte [1]).

Die Ehegesetze sind bei den Karäern ebenfalls strenger als bei den Rabbaniten. Schon Anan stellte die sonderbare sogenannte Rikkub-Theorie (רכוב) auf, wonach (auf Grund von Gen. 2, 24) Mann und Frau einen Körper bilden und daher die Verwandten der Frau z. B. dem Manne ebenso nahe stehen wie seine eigenen und umgekehrt. Diese Theorie machte es den nicht sehr zahlreichen Karäern fast unmöglich zu heiraten, und mußte schon sehr früh gemildert werden. Geiger findet den Grund der Erschwerungen in der von den

[1]) Vgl. Urschrift 437; Poznański in Kaufmann-Gedenkbuch S. 177.

Sadduzäern übernommenen priesterlichen Sorgfalt für die Reinheit und den Adel der Familie. Ebenso ist der Zusammenhang ersichtlich in der Umdeutung des Gebotes der Leviratsehe. Diese Institution erregte, wie bereits ausgeführt, immer Bedenken, weil sie das ausdrückliche Verbot der Ehe mit der Frau des Bruders aufhebt. Die Samaritaner beschränkten sie daher auf den Fall, daß der verstorbene Bruder die Frau nur sich angetraut, aber noch nicht heimgeführt hat. Geiger wollte nun nachweisen, daß auch die Sadduzäer und überhaupt die alte Richtung die Leviratsehe möglichst einzuschränken suchten. Dieser Richtung folgen nun auch die Karäer, indem Anan אח in Deut. 25, 5 nicht als „Bruder", sondern als „Verwandter" auffaßte, der auf ihn folgende Benjamin Nahawendi die samaritanische Ansicht sich zu eigen machte. Die Mehrzahl der Karäer huldigte der Ansicht Anans, bis sie die Leviratsehe ganz abschafften [1]).

Auch das Festhalten an den Vorschriften von Reinheit und Unreinheit sollen die Karäer von den Sadduzäern, die als priesterliche Partei gerade diese Vorschriften hochhielten, übernommen haben. Aber gerade von Anan wissen wir, was Geiger noch unbekannt war, daß er behauptet hat, daß diese Vorschriften im Exil nicht verbindlich seien und daß erst seine Nachfolger sie für verpflichtend erklärten [2]). Dafür sind aber andere Reinheitsvorschriften den Karäern und der alten Richtung gemein, so z. B. die längere Dauer der Unreinheit für eine Wöchnerin, und zwar während 33 Tagen nach den ersten sieben bei der Geburt eines männlichen und 66 Tagen nach den ersten 14 bei der eines weiblichen Kindes (Lev. 12, 4 ff.) usw. usw.

So fügt sich auch hier nach Geiger alles in ein enggeschlossenes System und das ganze jüdische Sektenwesen ist unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gebracht. Daß die Karäer nicht nur das geistige Erbe der Sadduzäer übernommen, sondern daß sie auch ihre leiblichen Überreste um sich geschart, mag befremdend anmuten und wird sich vielleicht nie mit apodiktischer Sicherheit nachweisen lassen, aber gerade die neuesten Forschungen erwiesen, daß sich die Karäer ihres Zusammenhanges mit den Sadduzäern bewußt waren und daß wenigstens die älteren Autoren unter ihnen in diesem Zusammenhange nichts Beleidigendes für sich sahen. Ja, im 9. und 10. Jahrhundert haben unter ihnen Schriften zirkuliert, die als sadduzäische benannt waren (כתבי צדוקים) und aus denen sie unbehelligt schöpften [3]). Die Theorie Geigers also, entsprechend modifiziert und auf das richtige Maß beschränkt, erweist sich auch hier als sehr fruchtbar und anregend und erleichtert uns ungemein das Verständnis einer der interessantesten Erscheinungen der Geistesgeschichte des Judentums, nämlich die Entstehung einer Sekte, die bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat und die uns so manchen Schlüssel zur Erklärung der Vergangenheit gewährt.

Geiger hat aber nicht nur den Karäern im allgemeinen seine Aufmerksamkeit geschenkt, sondern auch einzelnen ihrer Vertreter besondere Unter-

---

[1]) Vgl. RÉJ XLV, 60 ff. Oben S. 359.

[2]) Vgl. RÉJ XLV, 195, 197.

[3]) Vgl. RÉJ XLIV, 168 ff.

suchungen gewidmet. Eine seiner interessantesten Studien ist die über Isak ben Abraham Troki, einen polnischen Karäer des 16. Jahrhunderts, und über sein antichristliches Werk „Chizzuk Emuna" [1]). Geiger wies zuerst mit allem Nachdruck das karäische Bekenntnis Isaks nach, gab dann ein anziehendes Bild des geistigen Milieus, in dem er gelebt, und des Studienkreises, in dem er sich bewegt hat, und legte in großen Zügen den Inhalt des Werkes, das schon Voltaire als die bedeutendste antichristliche Polemik erkannt hat, dar. Dieser Inhalt ist aber kein spezifisch karäischer, und ich kann daher auf ihn hier in diesem Abschnitt nicht näher eingehen.

Ebenso gab Geiger eine Analyse eines anderen Werkes, das er als eines der inhaltsreichsten der karäischen Literatur erkannt hat. Es ist dies das im Jahre 1712 verfaßte und 1846 in Eupatoria erschienene „Emuna Omen" des Abraham ben Joschija Jeruschalmi, der in Kale in der Krim gelebt hat [2]). In diesem Werke untersucht der Verfasser die Grundlagen des zugespitzten rabbinischen Systems und unternimmt den Nachweis, daß diese Zuspitzung im Widerspruche stehe mit dem ursprünglichen Rabbinismus, und daß er von den einsichtsvollen rabbinischen Lehrern selbst nicht geteilt wurde. Dieser Karäer unterscheidet sich also in seiner Polemik von vielen seiner Genossen dadurch, daß er nicht in kleinlicher Weise diese oder jene Satzung kritisiert, sondern das geschärfte Auge auf das Ganze gerichtet hat.

Auch dem letzten unter den karäischen Gelehrten, Abraham Firkowitsch, dem er auch persönlich nahegetreten war, hat Geiger eine kurze, aber treffende Charakteristik gewidmet [3]). Die „Entdeckungen" dieses Gelehrten haben bekanntlich der Wissenschaft des Judentums viel Förderung gebracht, haben aber auch viel Unheil gestiftet. Geiger stand in der ersten Reihe derjenigen Forscher, welche die Fälschungen Firkowitschs nachgewiesen und richtiggestellt haben [4]). Trotzdem ließ auch er sich in einer Hinsicht in das Netz dieser Fälschungen verstricken und glaubte an die Authentie der berüchtigten Krimschen Grabinschriften. Ja, er sah in ihnen sogar eine Bestätigung seiner Zadokiten-Theorie, da die Krimschen Einwanderer sich als Nachkommen Zadoks bezeichnen. Er erkannte zwar, daß der Inhalt dieser Inschriften in hohem Maße auffallend ist, daß besonders die in ihnen enthaltenen Eulogien die schwersten Bedenken erregen, doch meinte er, daß sie nicht schwer genug sind, um die Echtheit und das Alter der Grabsteine zu erschüttern [5]). Aber auch hier gilt das alte Wort, daß man auch von den Irrtümern großer Männer viel lernen kann, um so mehr, wenn die Irrtümer unbedeutend, die positiven Leistungen aber bedeutend sind. Das ist aber besonders mit den karäischen Studien Geigers der Fall, die ihren Wert noch sehr lange behaupten werden.

---

[1]) N. S. III, 178—223. Oben S. 340.

[2]) N. S. II, 351—357. In Geigers Exemplar fehlte das Titelblatt und er glaubte, daß das Büchlein um 1838 gedruckt sei. Vgl. auch Poznański, The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon S. 88, wo die betreffende Darstellung Geigers nachzutragen ist.

[3]) J. Z. XI, 142—157.

[4]) Vgl. z. B. Hebr. Bibliogr. IV, 43; Ozar Nechmad IV, 8—36; ZDMG. XV, 813.

[5]) J. Z. III, 128—132, IV, 214—232. Doch vgl. Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim, S. 146.

c. Die nordfranzösische Exegetenschule.

Als man in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts daran ging, das jüdische Schrifttum des Mittelalters zu erforschen, kritisch zu sichten und für die Erkenntnis der Entwicklung des inneren Gehalts des Judentums fruchtbar zu machen, bemerkte man sofort, daß zwei Strömungen zu unterscheiden sind, daß dieses Schrifttum einen anderen Charakter in den Ländern des Islam und einen anderen in dem der Christenheit getragen hat. Dort Weite des Blickes und Befruchtung des Geistes durch allgemeine Bildung und Anschluß an alle Probleme, alle Errungenschaften menschlichen Könnens und Wissens, hier eine Enge der Anschauung, eine Einzwängung des Geistes durch fast ausschließliche Beschäftigung mit dem Erbe der Väter. Die Erforschung wandte sich darum mit besonderer Vorliebe der islamisch-arabischen Richtung zu, speziell der Glanzperiode derselben, der spanischen, in der man gleichsam ein Vorbild für die Neuzeit sehen konnte, denn auch hier war die Losung: Judentum und Menschentum vereinigen und die jüdische Wissenschaft auf der Basis der allgemeinen Kultur aufbauen. Bald aber sah man ein, daß auch die zweite Richtung nicht minder wichtig ist, die ihren vollen Ausdruck in Nordfrankreich und Deutschland gefunden hat. Allerdings hat hier der jüdische Geist nicht solche herrliche Blüten getragen, wie z. B. in Spanien, dafür aber hat er seine Eigenart, seine Selbständigkeit, seine sozusagen urwüchsigere und natürlichere Form mehr bewahrt. Dieses erkannte auch der Begründer der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz, der seine erste größere Monographie einem der größten Vertreter der französisch-deutschen Richtung, nämlich Raschi, gewidmet hat (1822), wie er auch später den Vertretern dieser Schule die größte Aufmerksamkeit geschenkt hat, besonders in seinem Werke „Zur jüdischen Geschichte und Literatur“ (1845). Neben ihm war es besonders Samuel David Luzzatto, der sogar mit einer gewissen Einseitigkeit die Franzosen und Deutschen, die für ihn die Vertreter des echten Judaismus waren, auf Kosten der Spanier, die er als Repräsentanten des dem Judentume ganz entgegengesetzten hellenischen Geistes, oder des Attizismus, betrachtete, zu glorifizieren suchte.

Geiger stand ohne Zweifel unter dem Einfluß dieser beiden Männer, wie er ja die obengenannte Monographie Zunz' über Raschi als bahnbrechend bezeichnet hat[1]), doch bewahrte ihn sein eindringender Geist und sein scharfer Blick vor jeder Einseitigkeit und Verkennung bei der Schätzung der einen oder der anderen Richtung. Er machte die Hauptheroen der spanischen Schule, Gabirol, Jehuda Halevi und Maimonides, zum Gegenstande eingehender Untersuchungen, zugleich aber ergründete er das Wesen der anderen Schule und wandte hier sein Augenmerk ganz besonders auf eine Seite ihrer Tätigkeit, worin dieses Wesen ganz zum vollen Ausdruck kommt, nämlich ihre Bibelexegese, indem er von der ganz richtigen Voraussetzung ausging, daß sich „in der Erklärung der biblischen Urkunden am schärfsten das religiöse Bewußtsein der Zeit ausprägt“. Aber nicht nur war Geiger der erste, der die Wichtig-

[1]) S. N. S. I, 303.

keit der „nordfranzösischen Exegetenschule“ — ein von ihm geschaffener Terminus — mit allem Nachdruck betonte, ihre Eigenart zuerst nach allen Seiten hin erkannte und bestimmte, den spröden Stoff in allen seinen Teilen zusammenfügte, sondern er war Bildner und Schöpfer zugleich, da er diesen Stoff auch aus verschiedenen Handschriften zusammengetragen, ihn gleichsam aus Schlupfwinkeln hervorgeholt und anderen den Weg gezeigt hat. Durch Geigers diesbezügliche Studien, die er im Jahre 1842 begonnen und seitdem nie aus dem Auge gelassen hat[1]), angeregt, wurden verschiedene Kommentare dieser Exegetenschule ediert und fast alle ihre wichtigen Vertreter zum Gegenstande besonderer Monographien gemacht. Es genüge hier auf die Namen von Jellinek, Rosin, Berliner, Poznański, Eppenstein usw. usw. hinzuweisen. Dabei ist noch zu bemerken, daß wenn auch Geiger das Material nicht vollständig vorlag, wenn auch seitdem viele neue Namen hinzugekommen sind, die ihm noch ganz unbekannt waren (wie z. B. Salomo b. Meir, der vierte Enkel Raschis, Eliezer aus Beaugency und viele anonyme Kommentatoren), wenn er auch manchmal einem die Erzeugnisse des anderen zuwies, wie dies z. B. besonders mit Josef Kara der Fall war, er doch eine solche meisterhafte Charakteristik der ganzen Schule entworfen hat, das sie noch heute, nach mehr als 60 Jahren, höchstens vervollständigt, aber nicht wesentlich geändert werden kann.

Diese Schule, deren Blütezeit sich auf nahezu ein ganzes Jahrhundert (ca. 1070—1170) erstreckt hat, geht neben der spanisch-arabischen parallel und muß auch mit ihr verglichen werden. Jede dieser beiden Schulen hatte nämlich ihre Vorzüge und Nachteile, die nur durch ein richtiges Vergleichen gewürdigt werden können. Die Vertreter der spanischen Schule hatten schon das vor der anderen voraus, daß die arabische Sprache, die sie sprachen, mit der hebräischen verwandt und in ihrem grammatischen Bau erkannt war. Es brauchte also nur die Erkenntnis von der Verwandtschaft der beiden Sprachen in einem erleuchteten Kopfe aufzublitzen, wie dies auch zuerst bei Hajjug geschah, um die Ergebnisse der einen auf die andere zu übertragen und das Hebräische wissenschaftlich auszubauen, was ja in erster Linie der Bibelexegese zugute kommen mußte. Dann hatten sie eine ausgedehnte, allgemeine Bildung, eine philosophische Weltanschauung, wodurch die Probleme sich mannigfaltiger gestalteten, die Gegenstände der Untersuchung sich erweiterten und der geschärfte Blick in der Behandlung der heiligen Schrift seinen Ausdruck fand. Aber ihre Stärke war zugleich ihre Schwäche. In dem Bestreben, die eigenen Anschauungen im Schriftwort wiederzufinden, deuteten sie es gewaltsam um, legten in das Wort vieles hinein, was seinem

---

[1]) Einen kurzen Überblick über die Vertreter der nordfranzösischen Exegese gab er zuerst W. Z. V, 414 ff., dann widmete er ihnen zwei Monographien: „Die nordfranzösische Exegeten-Schule im 12. Jahrhundert in Nit'e Na'amanim (Breslau 1847), deutscher Teil S. 1—44, und Parschandatha (Leipzig 1855). Außerdem vgl. noch Breslauers Deutscher Volkskalender und Jahrbuch 1857 S. 39 ff.; ZDMG. 15, 149—158 und 16, 299—300; Das Judentum und seine Geschichte II, 162—166; J. Z. II, 292, III, 242—243, 299, V, 57—62, IX, 201—202, XI, 109—111, 113—116 und 235—236; N. S. V, hebr. 64 ff.

Geiste widersprach, gerieten dadurch auf Abwege, und ihre Exegese mußte eine tendenziöse Färbung bekommen. Anders die Nordfranzosen. Die französische Landessprache war weder grammatisch erforscht, noch der hebräischen Sprache ähnlich. Sie bedienten sich ihrer nur zur Wiedergabe schwieriger hebräischer Wörter. Die französische Christenheit zeigte zwar speziell im 11. und 12. Jahrhundert ein gewisses Interesse für die Bibel. Es wurden, selbstverständlich nicht aus dem hebräischen Original, sondern aus der Vulgata, Übersetzungen biblischer Bücher in die Landessprache, die von erklärenden Anmerkungen begleitet waren, veranstaltet, und es fanden Versammlungen von Laien statt, die sich durch Vorlesungen aus diesen Übersetzungen belehren ließen. Doch glaubt Geiger, daß diese Vorgänge auf das Judentum keinen Einfluß hatten. Eher könnte man annehmen, daß die religiösen Disputationen, die damals zwischen den Rabbinern und den christlichen Geistlichen gepflogen wurden, auch von Bedeutung für die Entwicklung der Bibelexegese sein mußten, wie dies die Untersuchungen von Zadoc Kahn, Berliner, Adolf Posnański u. a. gezeigt haben, doch hat Geiger dieser Erscheinung merkwürdigerweise nur wenig Beachtung geschenkt. Die Sprachkenntnis der Nordfranzosen war also eine dürftige, und von den Werken der spanischen Philologen drangen zu ihnen nur die hebräisch geschriebenen Schriften Menachems und Dunaschs, die eine niedrige Stufe in der Erkenntnis der hebräischen Sprache bezeichnen. Ihre Hilfsmittel waren hauptsächlich die Traditionsschriften und die aramäischen Bibelübersetzungen, zunächst die nach Onkelos benannte und dann erst die sogen. jerusalemischen, die sogar noch Raschi nicht vorlagen. Ihre allgemeine Bildung war eine beschränkte, ihr Begriffskreis ein enger. Dafür aber bewahrten sie sich einen gesunden und ungekünstelten Sinn, eine gewisse Frische und Ursprünglichkeit, die manchmal an Naivetät grenzt. Indem sie sich in das Schriftwort versenkten, konnten sie sich an dieses Wort unmittelbar anschmiegen, aus ihm schöpfen, seine Anschauungen vollkommen wiedergeben, und da sie es nicht mit sonst vorausgesetzten Wahrheiten konform zu machen brauchten, so trugen sie auch in die Bibel keine fremden Gedanken hinein und verdunkelten nicht ihre Natürlichkeit. Ja, ihr Eindringen in die Schrift ließ sie oft die feinsten Spracherscheinungen, wenn auch nicht auf dem Wege systematischer Methodik, so doch mit einer gewissen Akribie und Sicherheit, erkennen und dadurch so manches Dunkel erhellen.

Ein Umstand nur konnte der normalen Entwicklung dieser Exegese hinderlich sein. Die Brille, durch die ihre Vertreter wenigstens anfangs die Bibel, und ganz besonders den Pentateuch, betrachteten, war ja die Halacha und noch mehr die Haggada, für sie keine bloße Allegorie, sondern eine adäquate Erklärung, und wir sehen daher auch in den ersten Stadien den Derasch vorherrschen. Als sie aber sich in den natürlichen Sinn der Schrift zu vertiefen anfingen, ließen sie zwei verschiedene Erklärungsweisen, den Derasch und den Peschat, nebeneinander hergehen, ohne daß sie darin irgendwelchen Widerspruch zu finden vermochten. Sie stützten sich dabei auf talmudische Aussprüche, wie „daß die Tora sich in viele Deutungen teile, wie die Funken, die vom Hammer sprühen“, oder „daß die Tora nach 49 oder

gar nach 70 Richtungen gedeutet werden kann" und rechtfertigten so ihr Vorgehen. Ergab sich ein Widerspruch zwischen den beiden Auffassungen, so erwuchs daraus keine Gefahr, kein Konflikt, weil die Richtigkeit und Heiligkeit der Tradition so fest bei ihnen stand, daß keine Tätigkeit sie zu verletzen imstande war. Einfluß auf das Leben, auf die religiöse Praxis konnte die einfache Bibelerklärung nicht gewinnen. Die gläubigen und schlichten Nordfranzosen konnten sich daher eher manche Freiheit erlauben, als die philosophierenden Spanier. Es konnte allerdings nicht ausbleiben, daß die ersteren in ihrem Fortschreiten zu Fragen gelangten, die sie durch ihre gewöhnlichen Mittel nicht genügend zu lösen vermochten, und solchen Beispielen werden wir weiter im Verlauf der Darstellung begegnen. Sie wurden dann, wie Geiger sich ausdrückt, aus ihrer Naivität herausgedrängt und griffen zur Umdeutung und verschiedenen Raisonnements, aber nichtsdestoweniger blieben ihre Leistungen gesunde Früchte am Baume der Schriftauslegung.

Gehen wir nun zur Betrachtung der Vertreter der nordfranzösischen Exegetenschule im einzelnen über. Zuerst dachte Geiger an die Spitze Gerschom ben Jehuda „die Leuchte des Exils", der sich mit massoretischen Studien beschäftigt, und seinen Bruder Machir, der ein „Alphabet", also eine lexikalische Schrift verfaßt hat, zu stellen. Dann noch Josef Tob Elem aus Limoges, der sich ebenfalls für Massora und Exegese interessiert haben soll. Aber Gerschom und Machir gehören mehr nach Deutschland, nach Mainz, und Josef Tob Elem darf kaum als Exeget betrachtet werden. Ähnlich ist der Fall mit den beiden französischen Darschanim, Mose ha-Darschan in Narbonne und seinem Sohn Jehuda in Toulouse, über die wir jetzt ziemlich gut unterrichtet sind [1]). Diese beiden gehören wiederum dem Süden Frankreichs, der vom Norden ganz getrennt behandelt werden muß und können dabei nicht als Vertreter der einfachen nordfranzösischen Bibelexegese gelten. Diese beginnt vielmehr mit Menachem ben Chelbo, über dessen Lebensumstände wir fast gar nichts wissen, außer daß der von Raschi zu Ex. III, 19 zitierte Jakob ben Menachem vielleicht sein Sohn gewesen. Menachem wird der Titel „Kara" (קרא) beigelegt, was Geiger als Schriftvorleser auffaßt: einer dessen Amt es war, an Stelle der beim Gottesdienst zur Tora gerufenen und des Textes minder Kundigen den Abschnitt vorzulesen. Wahrscheinlicher aber ist, daß dieser Titel auf die ausschließliche Beschäftigung mit der Schrift (מקרא) hinweist. Die Leistungen Menachems sind nur aus Zitaten bekannt, die jetzt gesammelt vorliegen [2]), und vielleicht hat sich eine Spur einer von ihm selbständig erschienenen Schrift in Gestalt von Erklärungen zu Ezechiel erhalten. Das dürftige Material ist durch Geiger selbst auf Grund handschriftlicher Quellen vermehrt worden, doch reichte es zu einer vollständigen Dar-

---

[1]) Vgl. Epstein, Moses ha-Darschan aus Narbonne (hebr.), Wien 1891.

[2]) Poznański, Fragments de l'exégèse biblique de Menahem bar Helbo (hebr.), Warschau 1904. Hier wird auch ein Asarja erwähnt, der vielleicht noch vor Menachem zu setzen ist. Letzterer mag wohl eine Zeit sich in der Provence aufgehalten haben, daß er aber ein Südfranzose gewesen (so Eppenstein, ZHB VIII, 68) ist unwahrscheinlich.

stellung der Exegese Menachems nicht aus, und Geiger begnügt sich daher, ihn als nüchternen, verständigen Erklärer zu bezeichnen.

Ist nun die Person Menachems und seine Tätigkeit in ein gewisses Dunkel gehüllt, so erstrahlt um so leuchtender der ihn zitierende und auf ihn folgende Salomo ben Isak, bekannt als Raschi, der bedeutendste und zugleich populärste unter den Vertretern der nordfranzösischen Exegetenschule [1]). Diese seine Popularität wird wohl auch die Ursache gewesen sein, warum Geiger es nicht für nötig hielt, ein allseitiges Bild seiner Exegese zu geben (so z. B. berücksichtigt er gar nicht seinen grammatischen Standpunkt) [2]), sondern nur die charakteristischen Eigentümlichkeiten Raschis hervorhebt. Diese sind nach Geiger „eine Naivetät, bei der wir uns eines Lächelns nicht immer erwehren können, eine Harmlosigkeit, die ihn uns liebenswürdig macht, ein schlichter Biedersinn und ein gerader Verstand, der uns Hochachtung abzwingt". Aus diesen Eigenschaften fließen auch alle Eigentümlichkeiten Raschis, besonders sein Verhältnis zur Halacha und Haggada. Letztere sucht er nie zu deuten oder zu verhüllen, wie er es auch nie in seinem Talmudkommentar versucht. Er stellt auch die verschiedensten haggadischen Erklärungen nebeneinander, weil ja eine jede für ihn von Wert ist. Daneben bleibt ihm freier Spielraum genug für eigene Erklärungen, die meistens gesund und nüchtern sind. Nur manchmal äußert er, daß die midraschische Deutung doch etwas zu weit gehe für seinen Zweck, der eben die einfache Erklärung sei. Die halachische Deutung läßt er im allgemeinen gelten, nicht weil er ihr eine andere Erklärung an die Seite zu setzen für störend erachten würde, sondern weil er im ganzen doch zu sehr in die Halacha aufgeht, doch kommt es auch hier vor, daß er neben der halachischen Erklärung seine eigene, sinngemäße gibt und den Gegensatz ausdrücklich hervorhebt (so z. B. zu Ex. 16, 29. 22, 8. 23, 2 usw.). Er läßt sich daher auch nicht nötigen, das Verfahren biblischer Personen mit der Tradition in Einklang zu bringen, läßt sich vielmehr auch hier von seinem gesunden, exegetischen Takt leiten.

Philosophisches Streben und dogmatische Voreingenommenheit sind Raschi vollauf fremd und trüben nicht seine Exegese, und wenn er manchen starksinnlichen Ausdruck von Gott fernzuhalten bemüht ist, so folgt er hierbei nur Talmud und Midrasch, nach denen solche Ausdrücke bloß gewählt seien, „um es dem Ohre des Menschen annehmbar zu machen" (vgl. z. B. zu Ex. 15, 19. 31, 17). Sonst aber sieht er sich bei derartigen Stellen durchaus nicht veranlaßt irgendwelche Auswege zu suchen. So stört ihn z. B. nicht der Ausspruch Gottes (Gen. 3, 22): Der Mensch ist geworden wie einer von uns, und er erklärt ihn wörtlich usw.

Die große Popularität Raschis war auch eine der Ursachen, daß uns sein Kommentar, besonders der zum Pentateuch, nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt, daß er von verschiedenen Zusätzen begleitet wurde, die teils durch die Bezeichnung „Tossefet", d. h. Zusatz, oder durch den Ausdruck „alte

[1]) Nit-Naam. 11—16; Parschand. 16—17.

[2]) Vgl. Kronberg, Raschi als Exeget (Breslau 1882), der auch die Grammatik Raschis genügend berücksichtigt.

Raschi", d. h. aus einem alten Raschikodex aufgenommen, oder durch bloße Einklammerung als Zusatz kenntlich gemacht sind, teils aber sich als solche erst dann ergeben, wenn man verschiedene Kodizes zur Vergleichung heranzieht. Geiger machte daher schon im Jahre 1847 auf die Notwendigkeit und die Wichtigkeit einer kritischen Raschi-Ausgabe nach Handschriften und sonstigen Hilfsmitteln aufmerksam. Eine solche erschien bekanntlich 1866 von Berliner (zweite Auflage 1905), und Geiger bezeichnete sie als allen gerechten Ansprüchen genügend [1]). Er macht nur darauf aufmerksam, daß der Herausgeber manchmal die Naivetät Raschis verkannt hat und daher unnötigerweise zur Umdeutung seiner Worte in apologetischem Sinne Zuflucht nimmt.

Ein Zeitgenosse Raschis war Josef ben Simon Kara, ein Neffe Menachem ben Chelbos, der, wie sein Onkel, nach Geiger „Bibelvorleser" gewesen war [2]). Geiger macht auch darauf aufmerksam, daß Kara überhaupt kein gelehrter, halachischer Talmudist gewesen und daß ihm deshalb Fragen entstehen, die er bei genauer Kenntnis des Talmud selbst sich hätte beantworten können, wie ihm auch sonst talmudische Aussprüche entgangen zu sein scheinen [3]). Diese seine nicht genau durchdringende Kenntnis der Halacha, oder auch seine Scheu ihr, bei dem Bestreben nach natürlicher Erklärung, entgegentreten zu müssen, soll auch die Ursache gewesen sein, daß Kara keinen vollständigen Kommentar zum Pentateuch verfaßt hat, sondern daß er sich hier mit Zusätzen zu Raschi, dessen Kommentar er abgeschrieben, begnügt hat [4]). Dafür hat Kara solche Kommentare zu den anderen biblischen Büchern verfaßt und Geiger, zu dessen Zeit nur ein ganz kleiner Teil dieser Kommentare im Drucke vorlag (Hosea, Hiob und Echa), wies nicht nur ihren Fundort nach, sondern teilte auch zahlreiche charakteristische Stellen aus verschiedenen Handschriften mit. Dabei spricht er die Vermutung aus, daß der unter dem Namen Raschis gedruckte Kommentar zu Esra vielleicht von Josef Kara herrührt und daß der ebenfalls unter dem Namen Raschis gedruckte Kommentar zur Chronik aus Karas Schule hervorgegangen sei, was aber beides sicherlich nicht der Fall ist. Hingegen hat Geiger merkwürdigerweise den von Hübsch edierten Kommentar zu den fünf Megillot, dessen Zugehörigkeit Kara und seiner Schule fast gesichert ist [5]), gar nicht berücksichtigt. Seinen Kommentaren hat Kara nach Geiger die Raschis zugrunde gelegt und ihnen nur seine eigenen Erklärungen angefügt, wie er überhaupt immerfort auf die Leistungen Raschis Rücksicht nimmt und sich ihnen anschließt. Doch ist auch hier vielleicht die Selbständigkeit Karas zu sehr herabgedrückt [6]).

---

[1]) J. Z. V, 57—62.

[2]) Nit. Naam. 17—29; Parschand. 14—29; ZDGM. 15, 151—152, 16, 299—300. Kara-Texte sind mitgeteilt Nit. Naam. hebr. Teil S. 1a—16a und Parschand. hebr. Teil 26—33. Die bis 1904 edierten Kommentare Karas sind bei Poznański, a. a. O. S. 8—9 aufgezählt. Hinzugekommen sind seitdem Josua und Richter, ed. Eppenstein (Fr. a. M. 1907, 1908).

[3]) Vgl. Poznański, a. a. O. 32 u. 11.

[4]) Vollständig gesammelt von Berliner in s. Pletath Soferim (Breslau 1872).

[5]) S. Poznański, a. a. O. S. 11. Geiger kannte diesen Kommentar und besprach ihn auch, s. J. Z. VI, 204.

[6]) Vgl. RÉJ LIV, 150.

Kara standen keine reicheren Hilfsmittel zu Gebote als Raschi und er vermochte auch keine größere Sicherheit in der Grammatik zu erlangen als dieser; was aber bei ihm seinem Vorgänger gegenüber einen Fortschritt bezeichnet, ist vor allem seine Stellung zur Haggada, deren Deutungen er mit aller Schärfe verwirft und der gegenüber er die einfache Auslegung mit allem Nachdrucke betont. „Wer den einfachen Sinn der Bibel nicht kennt und sich dem Midrasch zuneigt, der gleicht dem, welchen die Fluten des raschen Stromes dahin schwemmen und der deshalb nach jedem Strohhalm zur Rettung greift. Wer aber dem Worte Gottes aufrichtig sich zuwendet, der sucht Ursprung, einfache Deutung und Zusammenhang zu erkennen", dies ist der Standpunkt Karas, wie er ihn in der Einleitung zu seinem Samuelkommentar auseinandersetzt. Er nimmt zwar auch Erklärungen des Midrasch auf, ist aber weit von der Harmlosigkeit Raschis, sie neben dem einfachen Peschat bestehen zu lassen, entfernt, hebt vielmehr die Alleingültigkeit der natürlichen Auffassung hervor. Kara ging ja bekanntlich so weit, aus den Worten in I. Sam. IX, 9 „daß wer heute Nabi genannt wird, ehedem Roeh geheißen habe" zu schließen, daß das Buch Samuel nicht zu dessen Zeiten geschrieben wurde, und Geiger macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dieser kritische Ausspruch zu viel weiteren Konsequenzen führt als diejenigen, an die Kara gedacht hat.

Seine grammatischen Kenntnisse erheben sich, wie bereits gesagt, nicht über die Raschis, und nicht selten sind seine grammatischen Erklärungen unrichtig und schief, doch fehlt es bei ihm auch an guten Bemerkungen nicht. Er war auch einer der ersten, die von der privativen Bedeutung, die einzelne hebräische Wurzeln annehmen, reichlicheren Gebrauch als bisher machten und prägte dafür den Ausdruck „Wurzeln und Entwurzeln" (עיקר ועיקור)[1]. Er drang auch tief in den Sprachgebrauch ein und wandte mit vielem Geschick verschiedene Interpretationsregeln an, die er zuerst beobachtete, so u. a. daß scheinbar unnötige oder nicht streng zur Sache gehörige Sätze der Bibel vorausgeschickt werden, um spätere Stellen erklärbar zu machen, und sein stehender Ausdruck ist dabei: „Es wird das hier gesagt, damit du dich später nicht wunderst, wenn du liesest" usw. Dann ist er auch bestrebt bei der Erklärung prophetischer Reden die Zeitumstände zu Rate zu ziehen und die Prophezeiungen an bestimmte geschichtliche Ereignisse anzuknüpfen usw.

Im Gegensatz zu der Naivetät und Harmlosigkeit Raschis beginnt bei Kara schon die Gefahr einer philosophierenden Exegese. Bibelstellen, in welchen Gottes nicht ganz würdig Äußerungen vorkommen, sucht er bereits umzudeuten, an andern, wo von Handlungen, die Gottes Gerechtigkeit nicht ziemen möchten, nimmt er Anstoß und will beweisen, daß diese Stellen in Wahrheit etwas anderes aussagen. Doch blieben diese Versuche vereinzelt, und die Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, welche den Grundcharakter der nordfranzösischen Exegese ausmachen, ist auch bei ihm gewahrt.

Eine viel höhere Stufe in der Entwicklung der Exegese bildet der scharfsinnige und tief eindringende Enkel Raschis und Genosse Karas, Samuel

[1]) Vgl. RÉJ LII, 204 u. 4.

ben Meir, bekannt als Raschbam[1]). Die frühere Zeit kannte ihn nur als Talmudisten, welchem Umstande er allerdings zu verdanken hatte, daß sein Name nicht zugleich mit dem mancher anderen nordfranzösischen Exegeten verschüttet wurde. Erst mit Mendelssohn beginnt seine Anerkennung als Bibelexeget, aber seine Bedeutung in dieser Hinsicht vollauf gewürdigt zu haben, ist wiederum eins der Verdienste Geigers, und erst in neuester Zeit ist es gelungen, vor allem Rosin, später Kaufmann und Porges, den Spuren Geigers folgend und auf neues Material sich stützend, das Bild Samuels als Schrifterklärer zu vervollständigen.

Der Kommentar Samuels zum Pentateuch erschien zuerst Berlin 1705, aber inkorrekt und lückenhaft, da die einzige bekannte Handschrift, aus der er gedruckt wurde, erst mit Gen. 18, 1 beginnt, doch gelang es Geiger, in einer Münchener Handschrift den Anfang bis Gen. 1, 29 zu finden und zu edieren. Er macht aber darauf aufmerksam, daß auch aus der Mitte Stellen angeführt werden, die wir in den Ausgaben vermissen, so besonders bei den pentateuchischen Tossafisten. Geiger nahm auch auf Grund derselben Münchener Handschrift an, daß der Schluß in Raschis Hiobkommentar, von 40, 25 ab, Samuel angehört, und glaubte auch an die Authentie des unter dem Namen Samuels von Jellinek edierten Kommentars zu Hohelied und Kohelet. Beides ist wohl abzulehnen[2]), wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, daß Raschbam außer dem Pentateuch noch andere biblische Bücher kommentiert hat.

Seine beiden Vorgänger, Raschi und Kara, zitiert er vielfach und berücksichtigt ihre Leistungen an vielen Stellen, nur geht er vielfach über sie hinaus. Was Raschi anbetrifft, so ist die vielfach zitierte und besprochene Stelle zu Gen. 37, 2 bekannt, wo Samuel erzählt, daß dieser sein durchgreifendes einfaches Verfahren gebilligt hat und daß er selbst, wenn er Muße fände, seinen Kommentar im Sinne der einfachen Auslegung umarbeiten wollte. Von Kara unterscheidet er sich insofern, als er nicht nur mit noch größerer Entschiedenheit als dieser den Midrasch ablehnt, sondern die sinngemäße Erklärung auch der Halacha gegenüberstellt und als hervorragende talmudische Autorität die Ängstlichkeit des auf diesem Gebiete laienhaften Kara nicht kennt. Gewiß gesteht er der talmudischen und midraschischen Deutung ihre volle Berechtigung zu, findet sie in den überflüssigen und gewöhnlichen Ausdrücken der Schrift begründet, bleibt ihr auch treu in der Praxis und betont ausdrücklich, daß nur die Halacha eine Norm fürs Leben bilden kann (s. besonders zu Ex. 21, 2), aber bei der Erklärung will er seine Selbständigkeit gewahrt wissen, und diese Selbständigkeit zeitigt bei ihm Ansichten, die durch ihre an Radikalismus grenzende Originalität überraschen. Bekannt sind ja z. B. seine Erklärungen zu Gen. 1, 14, wo er sagt, daß nach dem einfachen Sinne der Tag von einem Morgen bis zum andern reiche, und zu Ex. 13, 9, wo er „das Zeichen an der Hand und die Erinnerung zwischen den Augen“ nicht als Tefillin, sondern als symbolische Redensart auffaßt. Daß er sich des Gegensatzes zur halachischen Deutung bewußt ist, beweisen noch Stellen wie zu Ex. 21, 6. 7. 10, Deut.

---

[1]) Nit. Naam. 29—39; Parsch. 20—24; N. S. V, hebr. 64 ff.

[2]) S. Rosins Einleitung zu s. Edition S. XIX ff.

25, 6, daß er sie aber unvermittelt nebeneinander in sich zu dulden vermochte, liegt eben in der Naivetät des nordfranzösischen Standpunktes, die er mit seinen Vorgängern teilt. Nur da, wo die talmudische Deutung die Härte der biblischen Vorschrift mildert, wie z. B. bei dem jus talionis oder bei dem Gesetz, daß auch der Eigentümer des stößigen Ochsen getötet werde (Ex. 21, 29), folgt er jener, ebenso bei Gegenständen, die an und für sich der gewöhnlichen Auffassung fern liegen, wie z. B. bei der Schatzung des Aussatzes (s. zu Lev. 13, 2).

Sein tiefes Eindringen in die Schrift erlaubt es ihm, viele grammatische Erscheinungen, die von früheren unbeachtet blieben, zu finden und ebensoviele in der arabischen Schule geläufige Regeln durch eigene Forschungen zu entdecken, wiewohl er nicht über viel reichere Hilfsmittel verfügt als seine Vorgänger, es sei denn, daß er mehr als Kara das jerusalemische Targum benutzt und auch späte apokryphe Midraschim (wie z. B. die sogenannte Chronik des Mose) nennt. Ebenso stellt er Wortbedeutung und Sprachgebrauch mit großer Klarheit fest und stützt sich dabei vielfach auf den Parallelismus der Glieder in den poetischen Büchern. Seiner scharfen Beobachtung entgehen auch Fragen, welche moderne Kritiker aufwerfen, nicht, aber selbstverständlich sind seine Lösungen ganz anderer Natur. So beachtet er den Ausdruck „bis heutigen Tages" (Gen. 19, 37), so die doppelte Begründung des Ortsnamens Beer Scheba (ib. 26, 33), usw. (vgl. z. B. zu Ex. 12, 17. 16, 33).

Bei Stellen der Schrift, an denen die philosophierenden Exegeten Anstoß nehmen, sieht auch er die Anstöße, geht aber auch hier nüchtern zu Werke und gebraucht anstatt philosophischer Umdeutungen exegetische Hilfsmittel, die freilich nicht immer ausreichen. So heißt bei ihm „Gott sehen" einen feierlichen Bundesschluß vollziehen, wobei Gott irgendein sichtbares Zeichen durch die zerschnittenen Teile des Bundesopfers schreiten lasse (s. zu Ex. 33, 10). Interessant ist auch, worauf Geiger mit Recht aufmerksam macht, daß sich bei Samuel zuerst apologetische Versuche finden (z. B. zu Ex. 3, 22. 4, 11) und daß er schon das Bedürfnis gefühlt hat, für manche Vorschriften natürliche Gründe zu finden (s. z. B. zu Ex. 23, 19, Lev. 11, 3. 34, 19, 19, Deut. 22, 6). Das Motiv war auch hier ein apologetisches, da solche Gründe geeignet sind, den die Schrift kritisierenden Nichtjuden entgegengehalten zu werden (לתשובת המינין).

Der jüngere Bruder Samuels, Jakob ben Meir, bekannt als Rabbenu Tam, ist zunächst als gefeierte talmudische Autorität, als Haupt der Tossafisten, berühmt, doch verließ auch er die von seinem Großvater und Bruder betretene Bahn des Bibelstudiums nicht. Zwar sind von ihm nur lexikalische und grammatische Arbeiten bekannt, nämlich seine „Entscheidungen" (הכרעות) zwischen Menachem und Dunasch (ed. Filipowski, London 1855) und sein Gedicht über die Akzente (ed. Halberstam in Kobaks Jeschurun Bd. V, Fürth 1866), doch werden von ihm auch Erklärungen zu biblischen Stellen angeführt, und es ist nicht ausgeschlossen, daß er vielleicht einen Kommentar zu Hiob verfaßt hat [1]). Geiger waren nur einige spärliche Zitate in seinem

---

[1]) Vgl. RÉJ LII, 64.

Namen bekannt, er konnte ihn daher nur als Grammatiker würdigen und bemerkt, daß seine „Entscheidungen“ keinen Fortschritt in der Sprachkenntnis bezeichnen und bewirken [1]), was ja jetzt auch durch die Edition von Josef Kimchis „Sefer ha-Galuj“ (ed. Mathews, Berlin 1887), das sich gegen diese Entscheidungen richtet, bestätigt wird.

Als letzten Sprößling der nordfranzösischen Exegetenschule betrachtet Geiger den Schüler des vorhergehenden, Josef Bechor Schor, der bereits in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts gehört [2]). Mehr noch als etwa Kara und Samuel ben Meir hat Geiger diesen gleichsam entdeckt und auf seine Eigenart zuerst hingewiesen. Seine Bedeutung erriet er zuerst aus einigen gelegentlichen Zitaten bei den pentateuchischen Tossafisten, aber vollauf konnte er erst gewürdigt werden, nachdem sein in einer Münchener Handschrift enthaltener Pentateuch-Kommentar bekannt wurde. Geiger war auch der erste, der aus ihm zahlreiche Stellen mitgeteilt hat, die dann allerdings zum Teil überflüssig wurden, als Jellinek die ersten zwei Bücher edierte (Leipzig 1856). Diese Edition harrt bekanntlich noch ihres Abschlusses, wenn auch inzwischen noch andere Stücke (zu Num. 1—15 und zu Deut. 32—34) durch den Druck zugänglich gemacht worden sind. Ebenso wissen wir jetzt, daß Bechor Schor außer dem Pentateuch auch noch die Psalmen in origineller Weise kommentiert hat, und daß er hier u. a. auf Irrtümer in der Vulgata hinweist [3]). Trotzdem gelang es auch hier Geiger, die wesentlichen Züge der Exegese Bechor Schors mit sicherer Hand zu zeichnen, wenn auch das Bestreben bei diesem Bibelerklärer durchaus überraschende Deutungen zu finden, ihn einmal zu einer falschen Auffassung seiner Worte führt. So läßt z. B. Geiger Bechor Schor behaupten, daß der Abschnitt Gen. 36, 31 nachmosaische Hinzufügungen enthalte, was durchaus nicht der Fall zu sein braucht [4]).

Dafür aber entdeckt Bechor Schor Widersprüche, die keiner vor ihm beobachtet, deren Lösung seinem naiven, nicht kritischen Standpunkte schwer wird, die ihn daher manchmal auf Abwege führen, manchmal aber auch ganz originelle Erklärungen zeitigen. So macht er z. B. darauf aufmerksam (zu Gen. 3, 10), daß der Segen der Fruchtbarkeit den ersten Menschen erst dann erteilt werden konnte, nachdem die Strafe der Sterblichkeit über sie verhängt worden war, denn das ewige Leben, dessen sich die ersten Menschen ohne ihre Sünde erfreut hätten, machte ja die Fortpflanzung zur Erhaltung der Menschheit überflüssig. Wenn also dieser Segen bereits bei der Schöpfung mitgeteilt wird, so ist das eine früher hingestellte Erzählung eines später eingetretenen Ereignisses. Charakteristisch für ihn ist auch, daß er

---

[1]) Parschand. deutscher Teil 24—29, hebr. Teil 35—37.

[2]) W. Z. V, 418; Parschand. deutscher Teil 30—32, hebr. Teil 37—54; ZDMG. 15, 152—158.

[3]) Vgl. RÉJ III, 6, LVIII, 309—311.

[4]) Die betreffenden Worte Bechor Schors (mitgeteilt ZDMG. 15, 155 n. 1) bedürfen keiner Emendation und sind zu erklären: Mose zählte die edomitischen Könige auf, die bis auf ihn existierten; wenn er nun die andern bis Saul im voraus mitzählte, so kann man sagen, daß Mose dies als Prophezeiung niederschrieb.

doppelt vorkommende ähnliche Ereignisse als bloß zweifache Erzählung eines und desselben Vorfalles betrachtet, so z. B. das Hervorsprudeln von Wasser durch das Schlagen des Felsens, das sowohl Ex. 17, 6 als auch Num. 20, 11 erzählt wird.

Eine gewisse Neigung zur Apologie und philosophierenden Exegese finden wir bei ihm häufiger als bei seinen Vorgängern. So sucht er die Handlungen der Erzväter zu verteidigen und tut es ganz besonders (zu Gen. 30, 32) bei der Erzählung von der Hervorrufugung bunter Schafe durch die von Jakob angewandte künstlichen Mittel. Wunderbares sucht er möglichst zu beschränken oder dem natürlichen Gange anzunähern, so bei der Erklärung der Umwandlung der Frau von Lot in eine Salzsäule (zu Gen. 19, 26), oder des Traumes Jakobs (ib. 28, 12) usw. Sein Bestreben, Anthropomorphismen zu beseitigen, zeigt sich ganz besonders in der Erklärung zu Gen. 1, 26, wo die Worte: „Gott schuf den Menschen in seinem Abbilde[1]" u. a. bedeuten sollen, daß der Mensch Furcht einflöße wie Gott, eine Erklärung, die sich auch bei Saadja findet und die Bechor Schor; Geiger vielleicht als die des Gaon gekannt hat (andere ähnliche Erklärungen zu Gen. 6, 6, 22, 12 usw.). Gründe der Gesetze hat auch Bechor Schor; so sucht er z. B. das Wesen der Opfer rationell zu begründen (so Ex. 30, 1). Sonst aber läßt er sich weder durch hergebrachte Meinungen noch durch dogmatische Rücksichten vom einfachen Bibelsinn ablenken und ist dem Derasch noch mehr abhold als seine Vorgänger.

Grammatisches findet sich bei Bechor Schor nur in den seltensten Fällen. Die Ursache davon ist nach Geiger die, daß ihm bereits das im Jahre 1160 verfaßte Lexikon des Salomo Parchon vorgelegen hat, und er also das Grammatische als erledigt betrachtete, weswegen er sich lediglich auf die Erörterung des Zusammenhanges und des Inhaltes zu beschränken wünschte. Die Schriften Ibn Esras, des Lehrers Parchons, dagegen blieben ihm unbekannt, und es ist auch unwahrscheinlich, daß etwa Ibn Esra Erklärungen Bechor Schors bekannt waren, wie neulich behauptet wurde.

Mit Bechor Schor schließt nach Geiger die nordfranzösische Exegetenschule, denn was später auf diesem Gebiete geschah, verdient den Namen Exegese nicht mehr, höchstens verdienen noch Beachtung die tossaphistischen und ihnen verwandte Sammelwerke, die neben verkehrten Deutungen auch schätzenswerte Erklärungen der alten Exegeten aufnehmen, aber als eine weitere Kette in der Entwicklung der bisher so glänzend entfalteten Tätigkeit nicht gelten können.

Ein fesselndes Bild dieser Tätigkeit zu geben hat nun, wie wir sehen, zuerst Geiger unternommen. Seine Darstellung ist keine ganz vollständige,

[1]) Es scheint aber, daß den nordfranzösischen Exegeten die Erklärungen des Saadja Gaon ganz unbekannt waren, höchstens daß einzelne solche Erklärungen zu ihnen auf Umwegen geraten sind und dann ihre ursprüngliche Fassung verloren haben. Geiger hat solche Zitate aus Saadja, besonders nach einer Münchener Handschrift, gesammelt und ediert (Parschandatha, hebr. Teil, p. 7—16) und dann darauf aufmerksam gemacht, daß sie mit den Deutungen des Gaon nicht übereinstimmen. Es muß aber ein Saadja in Nordfrankreich existiert haben, der mit dem Gaon irrtümlich verwechselt wurde. Vgl. Poznański, RÉJ LII, 55—56; Liber, ib. LIV, 79—81.

weil, wie gesagt, inzwischen viel neues Material und viele neue Namen hinzugekommen sind, manches bedarf der Berichtigung, weil verschiedene Probleme anders gestellt werden müssen. Es wird auch dem Leser nicht entgangen sein, daß Geiger mit einer gewissen Vorliebe, die von Tendenz nicht ganz frei ist, manche Merkmale dieser Exegeten, ihre Naivetät und Harmlosigkeit, ihr Nebeneinandergehenlassen von Derasch und Peschat usw., allzu stark betont. Doch gehören seine Studien auf diesem Gebiete zu seinen glänzendsten Leistungen, und jede neue, zusammenhängende Darstellung der nordfranzösischen Exegetenschule, die als ein Desiderium der Wissenschaft des Judentums bezeichnet werden kann, wird an die Untersuchungen Geigers anknüpfen müssen.

3. Sprachwissenschaft.

Die erste wissenschaftliche Arbeit Geigers war die Untersuchung der Frage, was Mohammed aus dem Judentum aufgenommen habe [1]. Man geht nicht fehl, wenn man annimmt, daß diese Preisfrage von seiten Freytags mit Rücksicht auf Geigers Forschungen in Vorschlag gebracht wurde, daß es also im Grunde Geiger war, der die Frage aufgeworfen hatte. Sie war jedenfalls glücklich gestellt, denn sie bot Gelegenheit, jungfräulichen, durch reiche Ernte lohnenden Boden umzuackern. Ganz überholt ist das Buch auch heute noch nicht: für seine Zeit bot es vielfach überraschende Resultate. Diese Jugendarbeit, sagt Dernburg, ist in Anlage, Verteilung des Stoffes und Resultat ein Zeugnis von dem kritisch gliedernden Geiste und dem scharfen Urteil, welches wir in Geigers späteren Schriften bewundern [2]. Nöldeke, der an Geiger „Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Selbständigkeit und methodisches Verfahren" rühmt [3], wünschte 1860, daß seine scharfsinnigen Untersuchungen über den Einfluß des Judentums auf Mohammed wieder aufgenommen würden [4]. Hirschfeld und andere, neuestens Schapiro [5] und Wersinck [6], haben die Untersuchung weitergeführt: zu einer erschöpfenden Darstellung der ganzen Frage ist es noch nicht gekommen.

Die Aufgabe selbst gewinnt an Bedeutung, wenn man sie in bezug auf den jüdischen Einfluß auf die vormohammedanischen Araber überhaupt stellt und gewinnt einen breiteren Hintergrund durch Martin Hartmanns Annahme, Mohammed habe Sagenstoffe aufgenommen, die bereits in sprachlich gemünzter Form umgingen. Er denkt dabei an die a h l e ḏ ḏ i k r des Korans, die den Vortrag frommer Geschichten, untermischt mit dogmatisch-paränetischen Stücken professionell betrieben, und behauptet, man könne in der Struktur mehrerer Suren die Schemata noch deutlich nachweisen [7]. Wenn die Richtigkeit der Hartmannschen Annahme sich erweisen ließe, so wäre die Vertrautheit der Zeitgenossen mit solchen Vorträgen für die Erklärung der Wirkung des jüdischen Einschlags in den Reden Mohammeds von großer Bedeutung.

---

[1] Oben S. 17.

[2] J. Z. XI, 301.

[3] ZDMG. 20, 457.

[4] Geschichte des Qorans 5 und Schapiro 6 und 64 Anm., wo Nöldeke Geigers Scharfsinn rühmt, der aus kurzen Worten gleich das Richtige erkennt.

[5] Hakedem I, 151 deutsch und: Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Korans 1. Heft 1907.

[6] Mohammed en de Joden te Medina, 1908; ZDMG. 63, 216.

[7] Arabische Frage 476; OLZ. 1909, 20.

Mit dem durch die Koranuntersuchungen geschärften Blicke verfolgte Geiger später das Eindringen jüdischer Begriffe ins Syrische [1]), das Auftauchen des jüdischen im christlichen Midrasch der syrischen kirchlichen Literatur [2]). Die Vorstellungen, deren Niederschlag wir im jüdischen Midrasch besitzen, sind, wie wandernde Melodien, in mohammedanische und christliche Kreise gedrungen und lassen sich, je reicher das veröffentlichte syrische Material wird, um so mehr in der syrisch-christlichen Kirche verfolgen [3]). Gewisse haggadische Annahmen werden ganz selbstverständlich. So z. B. das Jiska und Sara identisch sind [4]). Der Übergang sagenhafter Bestandteile aus dem jüdischen Midrasch in die syrische Literatur ist häufig und muß zur inhaltlichen Erklärung sorgfältig verwertet werden [5]).

* * *

Zu drei Jahren begann der Bibel-, zu vier Jahren der Mischna-, zu sieben der Talmudunterricht und mit ihm zwei öde Jahre im Cheder [6]). Das Cheder ist unfraglich ein Institut, das all unserer Pädagogik hohnspricht. Eine gute Seite hat es aber unleugbar: es vermittelt, allerdings als Ergebnis großer Zeitvergeudung, eine Vertrautheit mit den Texten, die mit der zugehörigen Erörterung wortwörtlich eingeprägt werden, wie sie durch den regelrechten Unterricht unserer Schulen, auch durch die akademische Lehrtätigkeit, nicht erreicht wird. Biblische und nachbiblische Texte werden zum unverlierbaren Besitz. Das ist es, was Geiger „echte Vertrautheit" nennt [7]). Gar manche frappante Lösung koranischer Anspielungen und syrischer Texte verdankte Geiger, wie nach ihm mancher Forscher, dem unpädagogischen Jugendunterricht. Es ist eine Folge dieser Art der Einprägung der Texte, wenn — um ein Beispiel aus neuester Zeit zu erwähnen — Aptowitzer in dem syrischen Rechtsbuche Bibelverse in der Verkleidung des Peschitotextes wiedererkennt, für die der sehr gelehrte Herausgeber keine Lösung fand [8]). Beispiele aus Geigers Schriften, namentlich den Anzeigen syrischer Editionen, ließen sich leicht häufen [9]).

Die Wichtigkeit des Aramäischen in allen seinen Zweigen für die jüdische Forschung hat G. sehr früh erkannt. Auf die Bedeutung des Palästinisch-Syrischen hat er unter Juden wohl zuerst hingewiesen [10]) und hat dabei auch schon das Samaritanische nachdrücklich betont. In dem Lehrplan einer jüdisch-theologischen Fakultät fordert er die Behandlung des Aramaismus der Bibel, der Targume, der Gemaren und des Midrasch und die Berücksichtigung des

---

[1]) ZDMG. 21, 487; N. S. III 322; J. Z. V 167, X 168;

[2]) ZDMG. 20, 463 f.

[3]) ZDMG. 25, 520.

[4]) A. O. und Aptowitzer, Die syr. Rechtsbücher u. das talm. Recht. Wien, 1909, 104 n.

[5]) ZDMG. 26, 799.

[6]) Oben S. 10.

[7]) W. Z. VI, 114.

[8]) Aptowitzer, Die syr. Rechtsbücher und das talm. Recht 8. 10.

[9]) Z. B. ZDMG. 12, 191, wo eine vom Herausgeber verkannte Peschitostelle richtiggestellt wird.

[10]) Lehrbuch S. VII.

Samaritanischen und Syrischen [1]). „Gerade in der älteren Gestalt des Syrischen sind die Berührungen mit dem jüdischen Aramaismus näher und die Vergleichung dieser Sprache ist daher ein unentbehrliches Hilfsmittel zur richtigen Erfassung der in jenem sich findenden Eigentümlichkeiten [2]).“

„Die selbständige Bekanntschaft mit der nachbiblischen jüdischen Literatur“ führt zur Verwertung des in das Judentum und seine Literatur eingedrungenen Aramaismus als fruchtbarste Analogie für das Syrische [3]). Diese Bekanntschaft mit dem jüdischen Aramaismus führte ihn sehr früh aufs Syrische. Er äußert sich 1837 über das Jüdisch-Aramäische und im Anschlusse an Luzzatto über die Verwertung des Syrischen zum Verständnisse des Targum [4]). Für das Samaritanische bieten G.s Beiträge, namentlich in den Anzeigen der verfehlten Publikationen Heidenheims, sehr wichtige lexikalische Ergebnisse [5]). Auch für ihre Exegese [6]) ergeben sich interessante Beobachtungen, die aber schon zum Kapitel der oben behandelten gesetzlichen Differenzen zwischen ihnen und den Juden gehören [7]).

Als ich im Mai 1872 als erstinskribierter Hörer der ebeneröffneten „Hochschule“ mich Geiger vorstellte, fragte er mich, was ich an der Universität zu hören beabsichtige, und gab mir den Rat: „Hören Sie, was Sie später nicht brauchen; was Sie brauchen, werden Sie schon selbst lernen. Sehen Sie, ich habe nie ein syrisches Kolleg gehört und bin heute nicht der letzte Syrer!“

Ein syrisches Kolleg hatte er allerdings nicht gehört, hatte aber für sich „sehr früh und sehr viel Syrisch getrieben [8])“. Schon 1827 verschafft er sich syrische Chrestomathien und Castelli-Michaelis Wörterbuch. Was an syrischer Literatur vorlag, war er eifrig bestrebt durchzuarbeiten und für die Grammatik und besonders für das Lexikon zu verwerten. Peschito, Hexapla, Ephraem, Bar Hebraeus, Tychsens Physiologus, Assemanis Katalog, Lorsbachs Archiv, Paulis Neues Repertorium wurden durchgenommen. Mit der erwachenden Publikation syrischer Literaturdenkmäler hielt er Schritt. „Es ist, wie wenn ein Hauch der Auferstehung über die aramäische Literatur wehte, wie wenn der Bann, der auf ihr geruht, gelöst werden sollte [9]).“ Die Editionen und Arbeiten von Arnold, Bernstein, Bickell, Cureton, Field, Gesenius, Lagarde, Land, Lee, Lengerke, Phillips, Roediger, Tullberg, Wiseman, Wright und anderen studierte er sorgfältig, wovon eine lange Reihe lehrreicher Rezensionen Zeugnis ablegt.

---

[1]) Oben S. 220.

[2]) ZDMG. 26, 799.

[3]) ZDMG. 17, 725.

[4]) W. Z. III, 103—109.

[5]) ZDMG. 16, 714; 17, 718; 18, 590. 813; 19, 601. Fürs einzelne sei auf das Wortverzeichnis verwiesen.

[6]) ZDMG. 20, 150; 21, 280.

[7]) ZDMG. 12, 132; 16, 716; 20, 143 ff., 527 ff.; 28, 146. 490. N. S. III, 255. Besonders treffend: Bergfeuer am ersten des 7. Monats ZDMG. 20, 145.

[8]) N. S. V, 13.

[9]) ZDMG. 12, 545.

Das Überraschendste in diesen Rezensionen sind die Parallelen aus dem Jüdisch-Aramäischen. Es ist das eine Quelle der Belehrung, die auch heute noch nicht ausgeschöpft ist. In der soeben erschienen 15. Auflage des Gesenius-schen Handwörterbuches steht z. B. 434^b zu מסה: „arab. m a s w a“, und obwohl jüdisch-aramäisch מסא „sich auflösen“, syrisch „gerinnen“ erwähnt wird, wird das jüdisch-aramäische und syrische מסותא [1]), das aus Buxtorf zu holen war, übersehen. In demselben Wörterbuche erhält sich seit der zwölften Auflage sv. שרה unbemerkt שרא aramäisch „ausgießen“ irrtümlich statt אשר.

In der gegenseitigen Verwertung der verschiedenen Zweige des Aramäischen hat Geiger für das gemein-aramäische Wörterbuch der Zukunft sehr dankenswertes geleistet.

An zwei Beispielen sei diese glückliche Verwertung gezeigt.

ולא, syrisch, kommt im syrisierenden Targum zu den Sprüchen 24, 26 vor. Sonst ist das Wort jüdisch-aramäisch nur aus einer bei Aruch erhaltenen Lesart, aus einem Traktate eigentümlicher Sprachfarbe, Nedarim 8^b, bekannt. Hübsch hat in seiner Edition der Peschito zu den fünf Megillot in hebräischer Quadratschrift zu Est. 1, 15 hierauf hingewiesen. Dazu bemerkte Geiger, das Wort komme, bisher unerkannt, in dem Spruche: כל חלום ולא טות Ber 55^a vor und der Spruch heiße: Jedem Traum z i e m t ein Fasten. Weder Levy noch Jastrow haben hiervon Notiz genommen; nur im Aruch Completum III, 253 ist die Bemerkung, die — wie die Berufung auf Hübsch verrät — aus Geigers Notiz geholt ist, ohne Nennung der Quelle reproduziert [2]).

Ein anderes Beispiel, wo ich die Priorität Geigers leider übersehen habe [3]), ist die Erklärung des schwierigen נוקרין בבת ראש durch das syrische בתר רישא [4]). Weitere Belege für die reichen Ergebnisse der inneraramäischen Sprachvergleichung Geigers bietet die folgende Liste. Außerdem will das am Schlusse des Werkes mitgeteilte Wörterverzeichnis dazu beitragen, daß man Geigers hierher gehörige Forschungen künftig nicht übersehe.

אהל, — ܐܗܠܐ, אחז — ܐܚܕ, אבכא — ܐܒܟܐ, אבור — ܐܒܘܪܐ, אבויין — ܐܒܘܬܐ, אטם D 17, 728, ܐܛܡܬܐ — אכף 28, 148, ܐܟܦ — אפרגל 17, 422, ܐܦܪܓܠܐ — ܐܘܪܙܐ 17, 728, בהיר — ܒܗܝܪܐ 20, 466, בית — ܒܝܬ in Genitivverbindungen im Plural 17, 422. 726, בית עולם — ܒܝܬ ܥܠܡ̈ܐ 17, 726, גולל — ܓܘܠܠܐ 26, 800, נקי = ܙܟܐ 17, 727, לאלתר — ܡܢ ܒܫܥܬܗ 17, 726, הצדיק הדין — Pa. ܙܕܩ 26, 803, זכה — ܙܟܐ 20, 193. 25, 280, זכות — ܙܟܘܬܐ 25, 280, חנינה,חביבא 521, ܛܪܝܕܐ — טריד 21, 280, טרף = ܛܪܦ 26, 801, מולא = ܡܫܘܡܠܝܬܐ 17, 728, מחט — ܡܚܛ, מולייר — ܡܘܠܝܪܐ 25, 523, יצא ב' — ܢܦܩ ܒ 17, 727, ܡܢ ܕܝܠܗ 17, 727, ܡܟܒܟܒ — עכב 26, 801, עקיבא bei Syrern 25, 521, פרש — ܦܪܫ zur See reisen 25, 523, פשר — ܦܫܪ 17, 727, צמרא — ܨܡܪܐ 20, 461, עמד על — ܩܡ ܥܠ 26, 802, קשט — תכשיט j V 302, ܩܫܛ ܪܫ — ראש בראש D 25. 279, רפרם 25, 521, ܫܡܫܐ שמי קורה — ܫܡܘܪܐ, שמי טללא 17, 725, שקול עם — ܫܩܠ 25, 281; 26, 803.

---

1) Krauß, Lehnwörter II, 345. Duval, Bar Bahlul 1504. PSm. 3518 πυτία. Nöldeke, Mand. Gr. 146.

2) J. Z. VI, 203.

3) MGWJ. 40, 378.

4) ZDMG. 12, 360. In der folgenden Liste bezeichnet D die ZDMG.

Geiger hat im Dienste seiner Konstruktion der Entwicklung der Halacha dem Targum tiefeindringende, aber vielbestrittene [1]) Forschungen gewidmet. Seine Resultate faßt er in die Worte zusammen: Das sogenannte Onkelos-Targum zum Pentateuch und das sogenannte Jonatan-Targum zu den Propheten sind Arbeiten der babylonischen Schulen aus dem vierten Jahrhundert, sind Umarbeitungen der älteren, sich noch freier bewegenden Targume [2]). Diese Thesen waren ihm 1872 unantastbare Gewißheit geworden [3]). Onkelos und Jonatan sind nicht reines Aramäisch, sondern sprechen eine, wie Nöldeke zugibt, ganz künstliche Sprache [4]). Dalman lehrt dem gegenüber, wir haben im Onkelos-Targum eine in bezug auf das sprachliche Kolorit im wesentlichen richtige Überlieferung des ehedem in Judäa lebenden Aramäisch vor uns [5]). Über den Stand der Targumfrage geben Bacher und Strack die zusammenfassenden Nachweise [6]).

Für lexikalische Studien ist fürs Aramäische überhaupt, nicht bloß für die Targume, die folgende Beobachtung Geigers von Bedeutung. Es ist eine Eigentümlichkeit mancher alten Übersetzer, Wörter, die sie nicht genau verstehen, nach ihrem Originallaut beizubehalten. Wenn das bei den aramäischen Übersetzern geschieht, so lassen wir uns leicht irreführen und glauben einen aramäischen Stamm vor uns zu haben, während bloß ein aramaisiertes hebräisches Wort vorliegt [7]). Vom Samaritaner, für den Geiger diesbezüglich ergötzliche Beispiele gegeben hat, hebt dies auch Nöldeke hervor, als die törichte Sucht, die Sprache der Übersetzung durch willkürliche Einmengung hebräischer Formen des Originals zu verschönern [8]). Daher muß man vor Hebraismen im Targum, auf die auch Sigmund Fraenkel verwiesen hat, auf seiner Hut sein [9]). Auch für die Peschito gibt Geiger Beispiele [10]).

Geiger verdankte seine grammatische Sicherheit in erster Reihe seiner innigen Vertrautheit mit den Texten und seinem feinen Sprachgefühle, das sich auch in seinem glatten und durchsichtigen hebräischen Stile bewährte. Es war gute Tradition, die sich in Deutschland unter den Juden stellenweise erhalten hatte und trotz des vielfachen Eindringens polnischer Lehrweise nie ganz ausgestorben war. Die alten Nationalgrammatiker, besonders David Kimchi und Elia Levita, ihre Ausläufer im 18. Jahrhundert, Salomo Hanau (1708—1762), die Mendelssohnsche Schule, Bensew (1796) und Heidenheim in Deutschland, Luzzatto in Italien, repräsentierten einen nicht zu verachtenden

---

[1]) Siehe z. B. Berliner, Onkelos II, 195. Baßfreund, Das Fragmenten-Targum 5 ff.

[2]) Urschrift 162, 455. Index zur Urschrift sv. jer. Targum und Onkelos. J. Z. IV 238; VIII 72. 135. 263; IX 85; X 199. ZDMG. 18, 653. N. S. IV 98.

[3]) J. Z. X 199.

[4]) ZDMG. 12, 545. J. Z. IV 238; IX 93; X 202. Nöldeke, Die semitischen Sprachen² 37. Brockelmann, Grundriß der vergl. Gramm. I 16.

[5]) Grammatik 9.

[6]) Jewish Enc. sv. Targum. Strack, Einleitung in das AT ⁶ (1906) 205 ff.

[7]) ZDMG. 18, 652.

[8]) Die semitischen Sprachen² 39.

[9]) J. Z. IX, 89.

[10]) Urschrift 314. 474. ZDMG. 18, 653.

Schatz grammatischer Sprachkenntnisse. Geigers älterer Bruder und Lehrer, Salomo, erweist sich in einzelnen Bemerkungen als gründlicher Kenner der traditionellen hebräischen Grammatik. Er sowohl als auch Heidenheim, so ziemlich der letzte ausschließlich auf den nationaljüdischen Grammatikern fußende jüdische Sprachgelehrte in Deutschland, haben auf Geigers grammatische Studien entscheidenden Einfluß geübt. Daher kommt die hohe Würdigung der älteren jüdischen Grammatiker bei ihm, z. B. die anerkennende Darstellung der Leistungen Joseph Kimchis [1]).

Das Studium der arabischen und syrischen Grammatik erweiterte seinen Blick. Das grammatische Gewissen erwachte, zeigte ihm den einfachen Schriftsinn als einzig berechtigten, ließ ihm die talmudische Schrifterklärung als unleidlichen Irrtum, den Midrasch als Entartung der Exegese erscheinen.

Aus diesem Punkte erklärt sich seine Vorliebe für die dem einfachen Schriftsinne huldigenden Nordfranzosen, denen er darum so schöne Studien widmete, seine Opposition gegen die traditionelle, talmudische Schriftauslegung, sowie seine scharfe Kritik der etymologischen Versuche S. R. Hirschs. Der Grammatiker hat die Richtung des Theologen bestimmt. Historische Studien ließen ihn die Richtung nicht wieder verlieren.

Eindringende Beschäftigung mit den aramäischen Sprachen, die Pinskersche Entdeckung auf dem Gebiete des Punktationswesens [2]), epigraphische Entdeckungen, denen er infolge der Forschungen M. A. Levys näher trat, endlich eingehende massoretische Studien regten ihn immer von neuem zu grammatischen Untersuchungen an. Für massoretische Studien, in die ihn Heidenheim durch Wort und Schrift eingeführt hat, stieg sein Interesse, seit er in den unscheinbaren Abweichungen tendenziöse Änderungen entdeckt hatte. Die Rezensionen über die ersten Hefte der Baer-Delitzschschen Bibelausgabe zeigten den Meister, der dem Spezialforscher der Massora, S. Baer gewachsen war. Auch des in Biebrich arbeitenden Baer wissenschaftlicher Stammbaum geht auf den Rödelheimer Heidenheim zurück.

Die neuerwachten syrischen Studien ließen erkennen, daß das ganze Punktations- und Akzentuationswesen, wie es für die hebräische Bibel eingeführt ist, von den Syrern ausgegangen ist, und daß die Syrer auch in der massoretisch-peinlichen Beobachtung und Feststellung des Textes den Juden als Vorbild gedient hatten [3]). Ebenso sind die Juden in der synagogalen Dichtkunst dem syrischen Beispiele gefolgt in akrostichontischen, alphabetischen und umgekehrt alphabetischen Liedern [4]). Daher entsprechen die Termini חרוז und ארג den syrischen חרז und זקר. Philosophische Termini der vorarabischen Zeit, wie אריש und גריש stammen aus dem Syrischen [5]). Gewisse alphabetische und akrostichontische Lieder der Syrer hatte übrigens Geiger, an den entspre-

---

[1]) N. S. hebr. 1 ff.

[2]) N. S. hebr. 5.

[3]) ZDMG. 25, 274; 27, 148; 28, 150. 489. J. Z. XI 158.

[4]) ZDMG. 21, 472. J. Z. X 135. 168.

[5]) J. Z. X 8 n. 1.

chenden Formen der synagogalen Poesie geschult, zuerst entdeckt [1]). Für den Einfluß des Syrischen zeugen auch die mit hebräischen Buchstaben geschriebenen syrischen Fabeln, die G. eingehend bespricht und vielfach emendiert [2]). Den Einfluß des Aramäischen auf das Hebräische hat er sehr hoch veranschlagt, fürs Mischnische vielleicht überschätzt [3]).

Die Sprache und Komposition [4]) der Mischna hat Geiger sehr früh ins Auge gefaßt. Sein „projektiertes Wörterbuch sollte sich über die Mischna erstrecken", die anderen älteren Werke schienen ihm „in ihrer Sprache schon eine etwas spätere Färbung zu haben; es könnte sich diesem etwa ein Wörterbuch über die Barajtas anschließen [5])". Geiger begann seine Sammlung für das Mischna-Wörterbuch, für mischnische Eigennamen und Bibelstellen am 21. Juli 1827 [6]) und führte sie bis zum 29. Dezember 1850 fort. Auch in dem rückschauenden Briefe an Zunz aus dem Jahre 1864 erwähnt er seine reichen Sammlungen über die Sprache der Mischna. Im Jahre 1857 hoffte er noch, diese Sammlungen zu einem abgerundeten Wörterbuche ordnen zu können [7]). Daß dies nicht geschah, liegt an inneren und äußeren Gründen. Der wichtigste der inneren Gründe ist, daß in demselben Jahre die Urschrift erschien und die in ihr angeregten Themata Geigers wissenschaftliche Arbeit von da ab fast ausschließlich beherrschten. Es waren tiefere Aufgaben als die notwendige, aber nüchterne lexikalische Arbeit. Der zweite innere Grund ist, daß Geiger inzwischen erkannt hatte, es könne wissenschaftlich nur von einer tannaitischen Sprache die Rede sein, ein Lexidion über die Mischna allein wäre also das Ergebnis einer wissenschaftlich schief gestellten Frage. Richtig gestellt, muß die Frage sich auf alle tannaitischen Texte beziehen, wie deren Vereinigung im Corpus tannaicum jetzt vorbereitet wird. Eine solche lexikalische Arbeit schuldet die jüdische Wissenschaft gleicherweise sich, der alttestamentlichen Forschung und der semitischen Sprachwissenschaft.

Geiger hatte in seinen Sammlungen fast nur die Mischna, nur gelegentlich andere tannaitische Texte berücksichtigt. Der damalige — vielfach auch noch der heutige — Zustand dieser Texte war zu verläßlicher lexikalischer Behandlung nicht geeignet. Für die Mischna selbst lag das textkritische Material ebenfalls nicht vor, und die von der Urschrift beherrschten Arbeiten der späteren Jahre ließen es nicht mehr zu lexikalischen Sammelarbeiten kommen. Auch ein äußerer Grund kam hinzu: Geiger hatte sein Material nicht auf Zettel gebracht, sondern in Heften aufgespeichert, die durch nachträgliche Einfügungen, vielfache Verweise auf andere Seiten, namentlich bei Geigers mikroskopisch kleiner Schrift, die Verarbeitung des Materials fast unmöglich machten.

---

[1]) ZDMG. 21, 472; 25, 521.
[2]) ZDMG. 27, 151.
[3]) N. S. II 49.
[4]) W. Z. II, 474.
[5]) N. S. V, 83: Brief an Zunz.
[6]) N. S. V, 13: Tagebuch.
[7]) N. S. III, 274.

Geiger selbst betrachtete die Sprache der Mischna und der Barajtas später mit Recht als Einheit [1]), als eine fortgebildete neuhebräische Schulsprache [2]), die allerdings mit aramäischem Gut „verschlungen" ist [3]). Die vorläufigen Erbebnisse dieser Forschungen hat er 1845 in seinem Lehr- und Lesebuche zur Sprache der Mischna niedergelegt. Das Werk ist der erste Versuch, die Mischnasprache grammatisch zu bearbeiten und nur starke Voreingenommenheit konnte es in so absprechender Weise beurteilen, wie dies Graetz tat. Doch kann auch er sich nicht entbrechen, zuzugestehen, „daß der Versuch, das Interesse für die verwaiste und bei einer gewissen Partei in Mißkredit geratene talmudische Literatur anzuregen, die vollste Anerkennung verdient [4])".

Die griechischen Lehnwörter der Mischnasprache und des Aramäischen sind „Fremdlinge, haben nur geringen Wert" (j. Z. VII, 191). Dennoch kehrte G. immer wieder zu den Versuchen, griechische Lehnwörter im Jüdischen zu identifizieren, zurück. Gewöhnlich folgt er Buxtorf und Mußafia. Einzelnes nimmt er von De Lara, Bondy, Sachs, Dernburg und Rapoport auf, trifft auch einigemal, ohne die Vorgänger zu kennen, mit älteren Erklärern zusammen. Einzelne seiner Identifikationen für Jüdisches und Syrisches haben sich bewährt und ihre Geltung behalten. Bei Eigennamen, die er vielfach anführt, wird die Priorität kaum festzustellen sein. Mit den persischen Fremdwörtern hat Geiger sich nicht befaßt. Bekanntlich steht eine einigermaßen befriedigende Behandlung der persischen (und assyrischen) Fremdwörter im Jüdisch-Aramäischen auch heute noch aus.

Eine Übersicht über die von Geiger erwähnten und behandelten Fremdwörter gibt die folgende Zusammenstellung:

Buxtorf: אונגליון j V 102, אנדרוגינוס G 102, אסתרא j VIII 170, אפיטרופוס G 103, אפיקורוס G 103, אפרגל D 17, 422, גימטריא G 106 j VIII 185 N IV 343, גניסיא j VII 175, דוגמא j IV 120. VI 153. VIII 185, דימסיא j IV 241. 245, דלוס j IX 17 samar. u. arab.!, הדיוט G 108. j II 67, וילון M 66, כיליי (falsch) j IV 254, לבלר G 115, לונבי G 116, לימצא j IV 254, מטטרון j V 66, מיל G 117, מילניה j VII 191, מרקא (falsch) j V 160, סודר G 121, סימן G 121, ספוג D 12, 364, ערכי j VI 156, פולמוס G 125, פרגל περίγρα D 17, 421, פרהסיא N IV 485, פרוטגמיא j V 160, רוקני N III 75, שושבין (falsch hospes) w 259.

Mußafia: אשכול (falsch) G 103, בולי D 12, 362, זומלסטרון L 21, חרדלית (falsch) D 12, 364. 17, 422, כבליאר (??) L 20, כרן (falsch χρόνος) w III 108, מירת (falsch) j V 160, סלקונדרית (falsch) L 14, אדר, עדורה (falsch) U 194. j IV 112. V 164. D 12, 365 s. Bacher, Tann. II 355, פלטר L 48, פונדה G 125, פרוזבול G 125, פרם N IV 287, פרפרת (falsch) G 126 N IV 344, קוסטנדין quaestionarius j XI 218, קנס j IV 239, קפנדריא G 128 שושבין σύσκηνος (falsch) D 12, 366. 25, 524.

---

[1]) Oben S. 220.

[2]) N. S. III, 273.

[3]) Lehrbuch, Vorwort VI.

[4]) Literaturblatt des Orients, 1845, 90. S. Cassel, Art. Juden S. 29 n. 65. Sachs, Beitr. I 170.

De Lara: אלאיקי εἰκῇ j VII 191. Bondy, Or Esther, 1812: אפונדה G 125. Rapoport: אטליז j VII 65. XI 158. D 27, 149. Sachs: כנאי j VII 184.

Unhaltbar sind: גלטורי caelatura j VIII 190, דיוקן „d irriger Vorschlag" j V 168, וסת ἔθος L 20. w III 259 j IV 241, syr. נסיסא, אתנסם ἀσθενής (richtig = νόσος Nöld.) D 18, 655, טנדו τένδα w III 114, טרמיטא θέρματος L 20, טרקסין τρώξ ON IV 100. j XI 99, פרכס πέριξ L 39. j V 168, קפיפיוס D 12, 372, תירקי θωράκιον j VII 177.

Für richtig gelten: דורכאות διάδοχος j IV 119 VI 67. 291, p 60 Krauß II 198, wo die Priorität Geigers festgestellt ist; syr. אתלסא ἆθλος D 17, 761 vgl. Brockelm sv., syr. דקנסא D 12, 548. 17, 404. 729; syr. נבלידא ἀναβληδόν D 16, 296 vgl. Brock sv; syr. נינסקא, יניסקא D 16, 296 νεανίσκος (Lagarde Mitt. IV, 3).

Für einzelne Stellen richtig ist קפיטולין capitolium. Krauß II 559.

Richtig ist die Beobachtung, daß für gr. σ syr. u. jüd. ז steht in syr. קוזמא, jüd. קוזמיקון etc. D 18, 598.

Möglich ist: אבטינס Εὐτίνοος G 100, אותנטיא Konjektur für באותיותיה j IX 29, דוכמה δοκιμή L 20. j VIII 185. Krauß II 187, בלנטיא λέντιον p 171, נרדינון j IV 114 n. G. konjiziert νάρδινον für: ורדין, ויירינון, ווירדינון TDem I 47 $_{1.\,2}$ j I 22 $^{b}{}_{14}$. Seine Konjektur wurde übersehen: Pflanzennamen 369, Krauß II, 367, Goldmann, Oelbaum 67 n. 9. Mir scheint allerdings, da rhodinum wegen des dort schon genannten שמן וורד nicht gut angeht, ἴρινον (Diosc., Athen. u. Plinius) näher zu liegen.

Richtig ist σπέρματα als Nachbildung von זרעית D 12, 307; erwähnenswert die Kombination von חליפי mit Ἀντίοχος D 18, 598 und von חמור mit ὄνος j V, 171. Wertvoll ist die Targum-LA סנדקסאי j X, 131.

Eigennamen: אבטליון Πτολλίων N IV, 294 zuerst wohl Dernburg, Hist. Pal. 149. RÉJ 24, 75, richtig trotz Schlatter, Verkanntes Griechisch 62. אספסינוס G 102, אפוסטמוס G 103. Postumus Krauß: Πόστομος; Anders RÉJ 36, 199, אפרודיטי G 103, בייתוס Βοηθός j V 263, הורקנוס G 108, טיטוס G 112, נקדימון w VI 26, ניקנור G 121, סוריא G 121, פלוסלוס G 125, פרוקלוס G 125, קבוטל G 127, קלרה j IV 120. VII 67, רומי G 129, תודוס D 12, 361, Theodotion.

Geiger ist den Verdiensten früherer Lexikographen immer gerecht geworden. Er versäumt es nie, auf den grundlegenden Wert des Aruch hinzuweisen [1]), verteidigt Buxtorf gegen unbillige Herabsetzung [2]) und geht mit großer Liebe auf die verdienstvollen lexikalischen Arbeiten Levys ein, nicht ohne den fühlbarsten Mangel desselben, die Unbekanntschaft mit dem nichtjüdischen Aramäisch, hervorzuheben. Über den Ertrag seiner eigenen lexikalischen Arbeiten gibt das Verzeichnis am Schlusse dieses Werkes die nötigen Nachweisungen: sie sollen sein geistiges Eigentum schützen und den in Zeitschriften zerstreuten Ertrag seiner Forschungen der Verschollenheit entreißen.

---

[1]) N. S. III, 267.

[2]) W. Z. III, 105; V, 160. N. S. III, 274.

Wenn die bibelkritischen Arbeiten Geigers nach Perles als überholt angesehen werden müssen, so sind seine textkritischen, exegetischen, grammatischen und lexikalischen Einzelbemerkungen auch jetzt noch von nicht zu unterschätzendem Werte. Er war ein feinfühliger Kenner des Hebräischen und Aramäischen, ein feinsinniger und verständnisvoller Exeget und ein Textkritiker von geschärftem Auge, wenn er auch wohl durch den selbstentdeckten Gesichtspunkt der tendenziösen Änderungen des Textes ab und zu etwas zu scharf sah. Für die Einzelergebnisse seiner Exegese sei, da die Urschrift kein Verzeichnis der Bibelstellen gibt und daher sehr oft nicht zu Rate gezogen wird, auf das unten folgende Register der Bibelstellen in der Urschrift, in den beiden Geigerschen Zeitschriften und den Nachgelassenen Schriften verwiesen.

Ich möchte einen Teil des Unrechts, das Geiger geschehen ist, durch dieses Verzeichnis gut machen. Nichts empfand er unangenehmer, als die systematische Ignorierung seitens christlicher Forscher [1]). Es hätte ihn sehr gefreut, daß seine Bemerkung zu Hiob 10, 15 noch in der 15. Auflage des Geseniusschen Handwörterbuches unter Berufung auf J. Z. IX, 120 erwähnt wird, und es hätte ihn sehr geschmerzt, daß seine Entdeckung über die kakophemisch an בֹּשֶׁת angeglichene Aussprache von מלך im Namen von Robertson Smith mitgeteilt wird [2]), der 1889 Geigers Behauptung aus dem Jahre 1857 [3]) wiederholte.

Die Auseinandersetzung über צעירי הצאן wird Ges.[15] sv. im Namen Geigers erwähnt [4]), bei מְסֻכָּן Jes. 14, 19, G. [15] 538 wird nur Hieronymus angeführt, der es für einen Baumnamen hält, und Zimmern, der ein entsprechendes assyr. Wort beibringt. Targum אורן und Saadja, auf die Geiger [5]) verweist, werden übergangen.

Zur Wahrung der Priorität: Für רמותך [6]) setzt Ges. Thes. nach dem Vorgange Michaelis' רִמָּתֶךָ, das haben aber, wie Geiger bemerkt, schon Symmachus (תולעא דילך) und Raschi [7]).

Neh. 6, 19 טובתיו, Kautzsch: „seine guten Absichten" hat Geiger 1857 mit mischn. טיב, aram. טבא, טאבא, Gerücht identifiziert [8]). Mannes stellt das mischnische Wort 1899 zu dem aramäischen, ohne Geiger zu kennen [9]).

Siegfried-Stades WB 234[a] übersetzt: die guten Taten, verweist aber auf Geigers Erklärung.

Von maßoretischen Bemerkungen sei die Erklärung des „verkehrten Nun" als Zeichen einer Versetzung im Texte [10]) und die Anknüpfung der Zahl 613 für die pentateuchischen Vorschriften an die Zahl der Buchstaben

[1]) Oben S. 188.

[2]) Gesenius[15] 424[b]. Oben 323.

[3]) Urschrift 301. Ges. [15] 41 wird für 'aljā 1 S. 9, 24 Geiger trotz ZDPV 30, 208 nicht genannt.

[4]) J. Z. V 70.

[5]) W. Z. 227. 384.

[6]) Ez. 32_5.

[7]) J. Z. I 58.

[8]) Urschrift 44 n j. Z. IV 255. VIII 186.

[9]) Über den Einfluß des Aram. auf den Wortschatz der Mišnah 36.

[10]) J. Z. I 120.

einer vorausgesetzten älteren Redaktion des Dekalogs im Exodus[1]) erwähnt. Zur Lautlehre: aspiriertes *r* in Palästina[2]), Verwendung von Dagesch und Mappik[3]). Zum Verbum: כמוצאכם ist Infinitiv[4]), die Vokalisation von Formen wie יכירנו, ידענו[5]), Denominative wie תרם und Schafelbildung שרגג[6]), die abnorme Schreibung תצביין[7]). Zu den Nominalformen: פועלן palästinische Form für פעלן[8]), die Aussprache הֶקטר[9]) und —*aj* nicht ā-ī bei Nominalformen wie Schammaj[10]).

* * *

Wir haben versucht, die wissenschaftlichen Ergebnisse der Geigerschen Lebensarbeit darzustellen, das Lebenswerk des Theologen und Philologen — das Wort in Böckhschem Sinne gefaßt — zu würdigen. Es ziemt dem Schüler nicht, über den Lehrer ein Urteil zu fällen, er darf aber wohl zum Schlusse mit Genugtuung auf das Urteil des größten lebenden Meisters orientalischer Studien über Abraham Geiger hinweisen.

Schon bei Lebzeiten Geigers hatte Nöldeke sich mehrfach mit großer Anerkennung über seine wissenschaftliche Tätigkeit geäußert. Als nach dem Tode Geigers die Nachgelassenen Schriften erschienen, widmete er jedem einzelnen Bande eingehende Besprechungen, aus denen hier zur Würdigung des Lebenswerkes einige Stellen reproduziert werden mögen.

Nöldeke kennzeichnet Geiger als geistvollen, gelehrten, dabei schneidigen Mann[11]) von warmem Herzen und sittlichem Ernst[12]) und hebt den humanen Grundton seines Wesens hervor[13]). „Seine Arbeiten zeigen alle eine Gelehrsamkeit und einen Scharfsinn, daß sie jedem Sachverständigen reiche Belehrung und Anregung gewähren[14]).“ Von „den bahnbrechenden Resultaten der Urschrift“[15]) sagt er 1878: „Wie manches, was keinen Anklang finden wollte, als es vor zwanzig Jahren in der „Urschrift“ zuerst ausgesprochen ward, ist doch seitdem geradezu oder etwas verändert ziemlich allgemein angenommen![16])“

---

[1]) J. Z. I 138. IV 124.
[2]) W. Z. V 273 n.
[3]) J. Z. X 13.
[4]) Gen. 32, 20. j. Z. V 175.
[5]) J. Z. VI 99 n.
[6]) W. Z. III 265.
[7]) J. Z. VIII 187.
[8]) ק 60.
[9]) N. S. IV 33. ק 6.
[10]) W. Z. III 267.
[11]) Lit. Zentralblatt 1875, 1048.
[12]) Das. 1049.
[13]) 1876, 200.
[14]) 1876, 1323.
[15]) 1876, 200.
[16]) 1878, 1072.

Ich schließe die Darstellung des Lebenswerkes mit den treffenden Worten Nöldekes:

„Möge die Entwicklung des Judentums dereinst zu dem Geiger vorschwebenden Ziele führen oder nicht, auf alle Fälle war er einer seiner bedeutendsten Repräsentanten in der Neuzeit und zugleich ein hervorragender, in mancher Hinsicht bahnbrechender Gelehrter[1]."

[1]) 1878, 1073.



Anhang.

Verzeichnisse.

Abkürzungen.

AZdJ = Allgemeine Zeitung des Judentums.
D und ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
G = Glossar zu: Lesestücke aus der Mischna.
j und J.Z. = jüdische Zeitschrift.
L = Lehrbuch zur Sprache der Mischna.
M = Was hat Mohammed.
N und N.S. = Nachgelassene Schriften.
ON = Ozar Nechmad.
U = Urschrift.
w und W.Z. = Wissenschaftliche Zeitschrift.
ק = gesammelte hebr. Abhandlungen in den Nachgelassenen Schriften.

1. Bibliographie der Schriften A. Geigers.

Vorbemerkung.

Wenn ich auf Wunsch des Herrn Geheimrats Geiger im folgenden ein Verzeichnis der Schriften, Aufsätze und sonstigen literarischen Äußerungen Abraham Geigers zusammenstelle, bin ich mir bewußt, keine abschließende Arbeit zu bieten. Besonders in Tagesblättern mag mir manches, das zur lückenlosen Vollständigkeit notwendig wäre, entgangen sein. Da ich auf meine eigene Kraft angewiesen war, fehlte es mir an Zeit, allen Spuren erschöpfend nachzugehen. Dennoch dürfte nichts, was irgendwie von Bedeutung ist, übersehen worden sein.

Ein Buch, als dessen Mitarbeiter Geiger auf dem Titelblatte genannt ist, habe ich nicht aufgenommen, möchte es aber wenigstens hier vermerken: „Israels Erbauungsstunden, herausgegeben von Dr. Auerbach in Berlin, Dr. Auerbach in Frankfurt a. M., Prediger Dr. Frankfurter in Hamburg, Rabbiner Dr. Geiger in Breslau, Oberrabbiner Dr. Hirsch in Luxemburg etc. im Verein mit andern Gelehrten. Ein Buch der häuslichen Andacht für die Bekenner des Judentums. Band 1, Lieferung 1. Berlin 1846, Stern und Co.“ Über das erste Heft hinaus, das ich in Kaysers Bücherlexikon IX, 473 notiert finde, ist die Publikation nicht gediehen. Eine Mitarbeit Geigers an diesen „Erbauungsstunden“ ist sonst nicht bekannt. Geigers Name auf dem Titelblatt war wohl nur eine Reklamenotiz des Herausgebers, die gleichzeitig den Mitarbeiter aufmuntern sollte. Hätte Geiger sich in Wirklichkeit beteiligt, so würde er dies nicht in seinem Briefe an Jakob Auerbach (30. Juni 1847: N. S. V, 194), der ja auch auf dem Titelblatte genannt ist, unerwähnt gelassen haben. Etwas ähnliches hatte zwar Geiger selber früher geplant. Die „Stunden der Andacht“ sollten von jüdischem Standpunkte aus behandelt werden, und Geiger hatte für das Buch, dessen Erscheinen bei Leukart in Breslau geplant war, die Redaktion übernommen. Philippson und Herxheimer waren zur Mitarbeit bereit, wie Geiger am 9. Februar 1842 an Dernburg mitteilte (Allgem. Ztg. d. Judentums 1896, S. 345). Das Buch kam 1842 ebensowenig zustande, wie 1846 durch andere. An Stelle des einen Heftes von „Israels Erbauungsstunden“ trat das Buch von Jakob Auerbach und J. M. Jost „Sammlung von Gebeten und

Psalmen für Israeliten. Zum Gebrauch bei öffentlichen und häuslichen Andachtsübungen. Frankfurt a. M. 1847."

Als Vorarbeiten lagen mir vor: Roest, Catalog der Hebraica und Judaica aus der L. Rosenthalschen Bibliothek I, Amsterdam 1875, S. 407—410; Zeitlin, Bibliotheca Hebraica Post-Mendelssohniana, Leipzig 1891—95, S. 108—109; Schwab, Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898, Paris 1899, S. 125—132. Sie dienten mir nach Abschluß der Arbeit zur Kontrolle. Für die Sammlung des Materials selber waren die bibliographischen Angaben in den N. S., besonders Ludwig Geigers Biographie, ein höchst dankenswerter Führer. Mangelhaft ist die Zusammenstellung in der Jubiläumsschrift der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Rückblick auf ihre ersten 25 Jahre, Berlin 1897, S. 30—31.

Die in Betracht kommenden Schriften und Aufsätze habe ich nach den Jahren ihrer Veröffentlichung [1]) geordnet. Reden und Vorträge sind daher nicht bei dem Jahre zu suchen, in dem sie gehalten wurden, sondern bei demjenigen, in welchem ihre Veröffentlichung stattfand. Die N. S. und die Briefe Geigers, die nach seinem Tode veröffentlicht wurden, sind an Ort und Stelle im Zusammenhange gebucht, aber der besseren Übersicht halber auch bei dem Jahre der Abfassung einzeln verzeichnet[2]). In diesem Falle zeigt ein vorgesetztes Sternchen, daß die Veröffentlichung durch andere erfolgte.

Innerhalb des Publikationsjahres stehen die Titel der Bücher mit Angabe ihres Verlages [3]) und ihrer Seitenzahl — das Format ist nicht angegeben; es ist nach heutigem bibliothekarischen Begriff stets „klein" oder oktav — fettgedruckt voran, dann folgen in gewöhnlichen Typen alle Ausführungen, die in Büchern anderer oder in Zeitschriften zur Veröffentlichung gelangten. Handelt es sich um Bücherbesprechungen, so sind diese in Petitdruck jedesmal am Schlusse zusammengestellt derart, daß der Name des Verfassers und eventuell des Herausgebers durch Kursivdruck hervorgehoben wird. Bilden „Umschau"-Artikel — eine Spezialität der „Jüdischen Zeitschrift" — nur eine äußere Form für Bücherbesprechungen, so sind die Titel der besprochenen Bücher in eckigen Klammern von mir hinzugefügt.

Nur was von Geiger selber herrührt, ist verzeichnet. Es fehlen daher die französischen, englischen, holländischen, italienischen und hebräischen Übersetzungen, die andere von seinen Schriften angefertigt haben, ebenso die Rezensionen, die über Geigers Schriften erschienen sind. Aber auch die Referate, die über Geigers Vorträge, Reden und Predigten von anderen veröffentlicht wurden, es sei denn, daß der volle Wortlaut von Geiger selber verbürgt vorliegt.

---

[1]) Bei den meisten seiner Aufsätze hat Geiger den Tag des Abschlusses der Niederschrift notiert. Ich habe das betreffende Datum nur dann mit aufgenommen, wenn Niederschrift und Veröffentlichung nicht in demselben Jahre erfolgten.

[2]) Die Gedichte, die in den Nachgelassenen Schriften Bd. V zum ersten Male abgedruckt wurden, sind nicht noch einmal an anderer Stelle verzeichnet.

[3]) Runde Klammern zeigen den Namen des Buchdruckers an, wenn kein Verleger genannt ist.

Die von Geiger herausgegebene „Wissenschaftliche Zeitschrift“ und „Jüdische Zeitschrift“ sind in ihren einzelnen Jahresbänden jedesmal notiert. Dies muß dafür entschädigen, daß ich innerhalb der einzelnen Bände kurze Anmerkungen zu Arbeiten anderer, redaktionelle Vorbemerkungen und Nachträge, kleine Korrespondenzen, auch größere, wenn sie mit Angabe der Quelle aus anderen Zeitungen herübergenommen wurden, sowie Bearbeitungen eingeschickter Aufsätze und Briefe nicht besonders aufgeführt habe.

Pseudonyme und anonyme Artikel, die Geiger in anderen Zeitungen erscheinen ließ, wurden nur dann der Bibliographie eingereiht, wenn ihrer Autorschaft nicht der geringste Zweifel anhaftet. Zur Abfassung einiger Korrespondenzen und Artikel im „Israeliten des 19. Jahrhunderts“ bekennt sich Geiger selber in Briefen an M. A. Stern und Wechsler, wie aus deren Abdruck in den N. S. V, 175, 200 zu ersehen ist. Für andere Ausführungen des „Israeliten“ steht die Autorschaft durch Geigers Handexemplar fest — es befindet sich im Besitze der von mir geleiteten Bibliothek der jüdischen Gemeinde zu Berlin — in welchem bei den Jahrgängen 1844 und 1845 mehrere Korrespondenzen und Artikel durch Zeichen besonders angemerkt sind, einzelne sogar von Geigers Hand wichtige Druckfehlerverbesserungen aufweisen. Andere Korrespondenzen habe ich auf Grund eigener Kenntnis der Art und des Stiles als Geigerisch rekognosziert: Nr. 163 (die betreffenden Seiten fehlen im Handexemplar), 167, 168, 186, 188. Von der Aufnahme weiterer anonymer Äußerungen, bei denen die Autorschaft Geigers nicht ganz zweifelsfrei ist, habe ich jedoch Abstand genommen, obgleich, was hier ausgesprochen sein soll, es sehr wahrscheinlich ist, daß auch in den Jahrgängen 1846—1848 des „Israeliten“ mehrere Korrespondenzen, besonders aus Breslau, von Geiger herrühren.

---

*1824—1832.

1. *Tagebuch Abraham Geigers 1824—1832: Auszüge in den N. S., hrsg. von Ludwig Geiger V, Berlin 1878. S. 3—42.

*1830.

2. *Brief an M. A. Stern in Göttingen 12. Dezember 1830: N. S. V, 42—46.

1831.

3. *Briefe an Hofrat Paulus in Heidelberg 16. Jan., an Rabb. Hirsch in Oldenburg 6. April, an Schulrat Rossel in Aachen 30. Mai, an Salomon Geiger in Frankfurt 4. Juni, an L. Braunfels in Frankfurt 14. Juni, an Rabb. Ullmann in Coblenz 20. Sept. 1831: N. S. V, 46—56.
4. Einiges über jüdisches Rabbiner- und Schulwesen und deren innige Verbindung: Allgemeine Monatsschrift für Erziehung und Unterricht, hrsg. von J. P. Rossel, Jahrg. VIII, Aachen 1831, Nr. 24 v. 11. Juni, Sp. 369—373.
   [Gezeichnet: Ein der jüdischen Theologie Beflissener. Vgl. N. S. V, 39 Tagebuch zum 7. Juni 1831.]
5. Wunsch zur Prüfung einer Ansicht über den Unterricht in fremden Sprachen: Allgemeine Monatsschrift, hrsg. von Rossel, Jahrg. 1831, Nr. 35 v. 27. August, Sp. 545—550, Nr. 39 v. 24. September, Sp. 616—623.
   [Bonn, 5. und 23. August 1831.]
6. Sollen die Juden ihre Kinder in christliche Schulen schicken oder eigene Schulen errichten?: Allgemeine Monatsschrift, hrsg. von Rossel, Jahrg. 1831, Nr. 35 v. 27. August, Sp. 550—554.
   [Gezeichnet: Ein der jüd. Theologie Beflissener. Vgl. N. S. V, 40 Tagebuch zum 7. Juni 1831. Der Aufsatz ist mit Brief v. 30. Mai an Rossel geschickt worden und am Schlusse des Briefes ohne Titelangabe erwähnt (N. S. V, 52 Nr. 4 drittletzte Zeile).]
7. Über die Bildung zur Sittlichkeit und zum Glauben: Allgemeine Monatsschrift, hrsg. von Rossel, Jahrg. 1831, Nr. 40 v. 1. Oktober, Sp. 625—630.
   [Gezeichnet: A — G —]
8. Allgemeine pädagogische Religions- und Sittenlehre für Schule und Haus, bearbeitet von zweyen befreundeten Vätern, Aachen 1831: Allgemeine Monatsschrift, hrsg. von Rossel, Jahrg. 1831, Nr. 43 v. 22. Oktober, Sp. 677—682.
   [Gezeichnet: A. G.]

1832.

9. *Briefe an E. Grünbaum in Bonn 4. Juli, 1. August, 29. Dezember, an S. Frensdorff in Bonn 15. Aug., 24. Sept., 3. Dezember 1832: N. S. V, 56—61, 72—76.
10. *Stammbuchblatt für Emilie Oppenheim 6. Juni 1832: N. S. V, 61—62.

10a. *Brief an den Schulvorstand der jüdischen Gemeinde zu Frankfurt am Main 1832: Mitgeteilt von B. Kuttner in AZdJ., Jahrg. 66, Berlin 1902, Nr. 27 S. 320.
   [Gesuch um Erlaubnis zur Abhaltung einer Gastpredigt im „Andachtsaale". Die Predigt fand am 8. Sept. statt.]

11. *Briefe an J. Dernburg in Bonn 2. August, 28. September, 4. Dezember 1832: Mitgeteilt von Ludwig Geiger in AZdJ., Jahrg. 60, Berlin 1896, S. 66—67, 79—80.

12. Über die Revolutionszeit: Süddeutsches Wochenblatt (Bockenheim), hrsg. von L. Braunfels, Jahrg. 1832.
    [Nach frdl. Mitteilung des Herrn Rabb. Prof. Dr. G. Klein in Stockholm.]

1833.

13. **Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Eine von der Königl. Preußischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Bonn 1833 (F. Baaden). (2) V (1), 215 S.**
    [Frankfurt a. M., Jäger.]
14. *Briefe an S. Frensdorff 25. Jan., an S. R. Hirsch 24. März, an Salomon Geiger 19. April, an M. A. Stern 6. Mai, an Emilie Oppenheim in Bonn 6. Mai, an E. Grünbaum 31. Juli 1833: N. S. V, 62—63, 76—82.
15. *Briefe an J. Dernburg in Bonn 18. und 19. Februar, 15. Juli, 15. August, 30. September bis 1. Oktober 1833: AZdJ. 1896, S. 80—81, 91—92, 103—104 und N. S. V, 77.
16. *Brief an Dr. Jacob Pinhas in Cassel: Populär-wissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum, hrsg. von A. Brüll, VI, Frankfurt a. M. 1886, S. 185—186.
    [Wiesbaden, 6. August 1833.]

1834.

17. *Brief an L. Zunz in Berlin 12. August 1834: N. S. V, 82—84.
18. Über das deutsche Mittelwort: Allgemeine Schulzeitung, hrsg. von Zimmermann, Jahrg. XI, Darmstadt 1834, Nr. 70 v. 17. Juni, Sp. 569—575.
    [Vgl. N. S. V, 38 Tagebuch zum 15. März 1831 und V, 86 Brief nach Gothenburg.]

1835.

19. **Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. Herausgegeben von einem Vereine jüdischer Gelehrter durch Dr. Abraham Geiger, Rabbiner in Wiesbaden. Erster Band. Frankfurt am Main 1835, Johann David Sauerländer. (12) 476 S.**
    [Nachträgliche Bemerkungen zum ersten Bande dieser Zeitschrift: W. Z. II, 125—136, 367—376, 553—565.]
20. *Brief an den Vorstand der israelitischen Gemeinde in Gothenburg 8. März 1835: N. S. V, 84—87.
21. Subskriptions-Einladung zu einer wissenschaftlichen jüdisch-theologischen Zeitschrift: W. Z. I (3—10).
    [31. Juli 1834.]
22. Das Judentum unserer Zeit und die Bestrebungen in ihm: W. Z. I, 1—12. — Neudruck: N. S. I, 447—456.
23. Die wissenschaftliche Ausbildung des Judentums in den zwei ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends bis zum Auftreten des Maimonides: W. Z. I, 13—38, 151—168, 307—326. — Nachträge ibid. II, 125—126, 367—369, 553—562.
24. Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, namentlich mit Bezug auf Anton Theodor Hartmann: W. Z. I, 52—67, 340—357.
25. Der Mangel an Glaubensinnigkeit in der jetzigen Judenheit. Bedenken eines Laien: W. Z. I, 141—150. — Neudruck: N. S. I, 456—464.
    [Der Neudruck in den N. S. zeigt, daß Geiger selber der anonyme Laie ist. Siehe auch Nr. 56. Dagegen sind die „Fragmente aus dem Tagebuche eines jüdischen Laien“ (W. Z. II, 493—498) von Dr. W. Freund in Breslau.]

26. Heuchelei, die erste Anforderung an den jungen Rabbiner unserer Zeit: W. Z. I, 285—306.
27. Nachricht aus Paris [über Sal. Munks Arbeiten], vom Rhein [die Anforderungen an die modernen Rabbinen], aus Berlin [2. Jahresbericht des Waisenerziehungs-instituts von Baruch Auerbach], aus Preußen [Ausschluß der Juden vom Amte des Schiedsmanns], aus Bingen [Begräbnisordnung], aus Bonn [Preisfragen der Universität, Ztschr. f. Philosophie u. kathol. Theologie Heft 14, Theolog. Studien u. Kritiken 1835 Heft 3], aus Bernburg [Einweihung des isr. Gotteshauses nebst Predigt], aus Hildburghausen [Konfirmationsfeier]: W. Z. I, 130—134, 281, 433—435, 448—451, 457—462, 473—476.
28. *Rapoport, Salomo Jehuda*, Biographien berühmter Rabbinen. 1) Saadia Gaon in בכורי העתים Wien 1828, 2) Nathan aus Rom, Hai Gaon, Elasar Kalir, ibidem 1829 und 1830, 3) Chananel ben Chuschiel, Nissim ben Jakob, ibidem 1831: W. Z. I, 169—192, 378—403. Nachtrag ibidem II, 372—374.
29. *Maier* [*J.*], Rede bei dem Antritt seines Amtes als Rabbiner zu Stuttgart, Stuttgart [1835]: W. Z. I, 193—195.
30. *Abraham aben Esra*, Sepher Haschem, hrsg. mit Kommentar nebst Einleitung von *G. H. Lippmann*, Fürth 1834: W. Z. I, 198—204.
31. *Die apokryphischen Bücher*, ins Hebräische übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen von *Salomon Pleßner*, Erster Teil, Berlin 1833: W. Z. I, 204—209.
32. *Freystadt, M.*, Philosophia cabbalistica et Pantheismus, Königsberg 1832: W. Z. I, 235—250.

1836.

33. **Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. In Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrter herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner in Wiesbaden. Zweiter Band. Frankfurt am Main 1836, Johann David Sauerländer. (4) 608 S.**
34. *Briefe an J. Dernburg in Amsterdam 23. Februar, 27. März, 14. Mai, 19. Juni, 8.—13. November 1836: AZdJ. 1896, S. 114—116, 129—130, 140—141, 164—166.
35. *Briefe an M. A. Stern 31. März, an Dr. Zunz 4. April, an Dr. Julius Fürst in Leipzig 27. April, an Dr. Jakob Auerbach 23. Juni 1836: N. S. V, 87—96.
36. *Denkschrift über die Stellung der Juden in Nassau: Mitgeteilt von Ludwig Geiger in AZdJ. 1909, S. 536—537.
37. Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit: W. Z. II, 1—21.
38. Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, namentlich mit Bezug auf Anton Theodor Hartmann (Schluß): W. Z. II, 78—92, 446—473.
    [Erster Artikel: Nr. 24.]
39. Neues Stadium des Kampfes in dem Judentume unserer Zeit: W. Z. II, 209—225. — Neudruck: N. S. I, 464—477.
40. Gottesdienstliche Einrichtung des Maimonides: W. Z. II, 246—254.
41. Einiges über Plan und Anordnung der Mischna: W. Z. II, 474—492.
42. Erste Preisaufgabe jüdisch-theologischen Inhalts: W. Z. II, (566—569) 569—574.
43. Nachricht aus Paris [über Sal. Munks Arbeiten in Oxford], aus Rheinpreußen [Eigenschaften des künftigen Oberrabbiners], aus Münster [8. Jahresbericht des Vereins zur Bildung von Elementarlehrern], aus Bonn [Befreiung eines jüd. Theologen von der Ablegung des Abiturientenexamen], aus London [Missionar Joseph Wolff], aus Wiesbaden [Zweck der Nachrichten-Rubrik der W. Z., Besprechung

von Heft 4 der Theologischen Studien und Kritiken Jg. 1835]: W. Z. II, 157—165, 199—208.

44. Nachricht aus Lemberg [über S. J. Rapoports Arbeiten], aus Hildesheim [Besprechung von 3 Predigten des Landrabbiners Bodenheimer], aus Rheinbayern [Versteigern der Thorafunktionen], aus Hamburg [Besprechung von 3 Predigten des Dr. Kley], aus Göttingen [Göttinger Gelehrte Anzeigen]: W. Z. II, 379—382, 386, 398—402.
45. Karäische Literatur. 1) דר מרדכי von *Mordechai ben Nisan*, 2) ארח צדיקים von *Simcha Jizchak ben Moses*, 3) Auszug aus den Regeln des ritualmäßigen Viehschlachtens des אדרת אליהו von *Joseph ben Mordechai hakkadosch* 4) Das ritualmäßige Viehschlachten von *Israel dem Westländer*, Wien 1830: W. Z. II, 93—125.
46. אגרת צפון Neunzehn Briefe über Judentum, hrsg. von *Ben Usiel*, Altona 1836: W. Z. II, 351—359, 518—548.
47. *Jost, M.*, Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, Bd. 1—2, Berlin 1832: W. Z. II, 504—516, 565.
48. *Depping, G. B.*, Die Juden im Mittelalter, Aus dem Französischen, Stuttgart 1834: W. Z. II, 517—518.
49. *Creizenach, M.*, Thariag oder Inbegriff der Mosaischen Vorschriften nach talmudischer Interpretation (Schulchan Aruch Teil 1), Frankfurt a. M. 1833. — *Löwenstein, J.*, Menorah tehorah oder das reine Judentum, Abt. 1—2, Schaffhausen 1835: W. Z. II, 548—552.
50. *Flehinger, H.*, Erzählungen aus den heiligen Schriften der Israeliten, Darmstadt 1836: W. Z. II, 552—553.

1837.

51. **Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. In Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrter herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner in Wiesbaden. Dritter Band. Stuttgart 1837, Fr. Brodhagsche Buchhandlung. VI, 479 (1) S.**
52. *Briefe an Jakob Auerbach 5. Januar, 22. August, an E. Grünbaum 10. Mai, an S. Frensdorff 21. November 1837: N. S. V, 96—103.
53. *Briefe an J. Dernburg in Amsterdam 10.—11. April, 23.—24. August, 6. Dezember 1837: AZdJ. 1896, S. 187—190, 213—214, 236.
54. Die Konfirmation unter den Juden in Preußen: Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen und israelitischen Deutschland, Frankfurt a. M. 1837, Nr. 8 vom 26. Januar.
    [Nach frdl. Mitteilung des Herrn Geheimrats Geiger.]
55. Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judentume unserer Zeit: W. Z. III, 1—14.
56. Die Judenheit und das Judentum. Bedenken eines Laien: W. Z. III, 161—171.
    [Siehe Nr. 25 und N. S. V, 101, sowie den gekürzten Neudruck in Nr. 192.]
57. Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen: W. Z. III, 313—332.
58. Nachschrift [zu Dernburg, Erste Mitteilungen aus der Leydenschen Universitätsbibliothek]: W. Z. III, 280—282.
    [Über Handschriften des Aruch nach Briefen von Dukes und Dernburg.]
59. Handschriftliche Vergleichung [von Ibn Tibbons Worterklärungen, desselben Vorrede zur Übersetzung des Maimonidischen Kommentares zu Aboth, einem Kommentar zum Hohenlied, dem Kether Malchuth Gabirols, Ibn Esras Buch Haschem, dem durch Juda Romano übersetzten liber de causis und endlich der Erklärung der logischen Ausdrücke von Maimonides]: W. Z. III, 427—436.

60. Ausgezeichnete Handschriftensammlung (Karäische und rabbanitische Manuskripte): W. Z. III, 441—448.
61. Die Preisaufgabe betreffend (Urteil über die eingelaufene Arbeit „Die zeitgemäße Verbesserung des jüdischen Gottesdienstes nach Inhalt und Form“): W. Z. III 449—450.
62. Nachricht aus Wiesbaden [Besprechung von Heft 1 der Theologischen Studien und Kritiken Jg. 1836, besonders über den Aufsatz des Kirchenrats Sonntag, Über die Einteilung der 10 Gebote]: W. Z. III, 145—155.
63. Nachricht aus Wiesbaden [Besprechung von Heft 2 der Theologischen Studien und Kritiken Jg. 1836 und von Strauß, Leben Jesu]: W. Z. III, 293—302.
64. Nachricht „Süddeutsche Staaten“ [Württemberg, Frankfurt, Baden]: W. Z. III, 302—310.
65. Nachricht aus Wiesbaden [Besprechung von Heft 4 der Theologischen Studien und Kritiken Jg. 1836 und Heft 1—2 Jg. 1837, besonders über S. 982—1004 עבד ה׳ im Jesaja Kap. 40—60 und den Aufsatz des Pfarrers Züllig, Für die calvinische Einteilung und Auslegung des Dekalogs]: W. Z. III, 456—471.
66. אגרת צפון Neunzehn Briefe über Judentum, hrsg. von *Ben Usiel*, Altona 1836: W. Z. III, 74—91.
    [Anfang der Besprechung: Nr. 46.]
67. Chaldäische Sprache und Literatur. 1) *Luzzatto, S. D.*, אוהב גר Philoxenus (Abhandlung über das Thargum des Onkelos nebst Anhang), Wien 1830. 2) *Zunz* [*L.*], Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, Fünftes Kapitel (Targumim) S. 61—83. 3) *Fürst, Julius*, Formenlehre der chaldäischen Grammatik, Leipzig 1835. 4) חרוזי פנינים Perlenschnüre aramäischer Gnomen und Lieder oder aramäische Chrestomathie mit Erläuterungen und Glossar von *Julius Fürst*, Leipzig 1836: W. Z. III, 103—120, 246—276.
68. *Johlsons* Bibelwerk (Teil 2): W. Z. III, 121—122.
69. *Hartmann, Ant. Theod.*, Beziehungen auf Grundsätze des orthodoxen Judentums, Rostock 1836: W. Z. III, 236—246.
70. Neuhebräische Poesie. 1) *Delitzsch, Franz*, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, Leipzig 1836. 2) *Zunz*, [*L.*], Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden [Berlin 1832], Kap. 21, Piutim (S. 366—394). 3) Extrait du Séfer Tachkémoni par M. le baron *Sylvestre de Sacy*, Paris 1833 (Extrait du nouveau Journal asiatique). 4) תפארת ישראל oder hebräische Chrestomathie der biblischen und neueren Literatur von *Adam Martinet*, Bamberg 1837. 5) *Cohen, Salomo*, ניר דוד David, ein Heldengedicht, Wien 1834. 6) *Eichenbaum, Jakob*, קול זמרה Gedichtesammlung, Leipzig 1836. 7) *Dukes, Leopold*, Ehrensäulen und Denksteine zu einem künftigen Pantheon hebräischer Dichter und Dichtungen, Wien 1837: W. Z. III, 376—402.
71. *Landauer, M. H.*, Ihw und Elohim oder die althebräische Gotteslehre, Stuttgart 1836: W. Z. III, 402—413.
72. *Brück, Moses*, Rabbinische Zeremonialgebräuche in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwickelung, Breslau 1837: W. Z. III, 413—426.

1838.

73. **Über die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät. Wiesbaden 1838 (Ludwig Riedel). 22 S. [Stuttgart, Fr. Brodhag.]**
    [Nicht identisch mit Nr. 37.]
74. **Gottesdienstlicher Vortrag, gehalten in der großen Synagoge zu Breslau am Sabbathe Mattot Maß'e 5598 (21. Juli 1838). Breslau 1838 (M. Friedländer). 16 S. Neudruck: N. S. I, 355—369.**
75. *Briefe an J. Dernburg in Amsterdam 16. Januar bis 6. Februar, 18. November 1838: AZdJ. 1896, S. 236—238, 257—258.
76. *Brief an Dr. M. Creizenach in Frankfurt 18. Januar 1838: N. S. V, 103—104.

1839.

77. **Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. In Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrter herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner. Vierter Band. Stuttgart 1839, Fr. Brodhagsche Buchhandlung. (4) 475 (1) S.**
    [Heft 1—2 erschienen im ersten Halbjahr 1838: N. S. V, 70; Heft 3 als Schlußheft Juli 1839: ibidem V, 142.]
78. *Briefe an Jakob Auerbach 13.—21. Juni, an M. A. Stern 2. August, 14.—16. November, 6. Dezember 1839: N. S. V, 140—150.
79. Erklärung: Allgemeine Zeitung, Augsburg 1839 Nr. 139, S. 1078. Wieder abgedruckt in der AZdJ. 1839, Nr. 68 S. 274—275.
    [Über die Wahl Geigers in Breslau durch die Vertreter der Gesamtgemeinde und über den Protest von vier Gemeindemitgliedern.]
80. Der Formglaube in seinem Unwerte und in seinen Folgen: W. Z. IV, 1—12. — Neudruck: N. S. I, 477—488.
81. Lexikographische Studien. a) Zwei dem Deuteronomium (הדברים) eigentümliche Ausdrücke. b) Durch Tradition erhaltene Bedeutungen: W. Z. IV, 18—26, 223—231.
82. Nachschrift [zu Bloch, M., Über ein altes Manuskript des Kommentars Raschi zum Pentateuch]: W. Z. IV, 140.
83. Poesie, Prosa, Verlegenheit: W. Z. IV, 161—165. — Neudruck: N. S. I, 488 bis 492.
84. Nachschrift [zu Kohn, A., Über Musik an Feiertagen]: W. Z. IV, 185—188.
85. Nachschrift [zu Rapoport, S. L., Ibn Esras Kommentar zu dem 2. Buch Moses]: W. Z. IV, 282—283.
86. Emanzipation: W. Z. IV, 297—303.
    [Schilderung der Lage und Besprechung einiger Schriften zur Emanzipation.]
87. Die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät: W. Z. IV, 309—312.
    [Vgl. Nr. 37 und 73.]
88. Die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen. Der Schriftsteller und der Rabbiner: W. Z. IV, 321—333. — Neudruck: N. S. I, 492—504.
    [Wiesbaden, 13. Juni 1838.]
89. Schlußwort über die Trauergebräuche: W. Z. IV, 353—354.
90. Midrasch Ele eskherah: W. Z. IV, 449—451.
91. Priphot Durans Schreiben an einen Abtrünnigen: W. Z. IV, 451—458.
    [Prophiat Duran אל תהי כאבותיך.]
92. Schlußwort zum vierten Bande [der W. Z.]: W. Z. IV, 472—475.
    [Besonders über Rapoports Mitarbeiterschaft an der W. Z.]
93. Christlich-theologische Zeitschriften: W. Z. IV, 141—155, 292—297.
94. Jüdische Zeitschriften: W. Z. IV, 286—292, 459—471.
95. *Creizenach, M.*, שורת הדין Schurath Haddin oder Anweisung zur Regulierung des israelitisch-religiösen Lebens (Schulchan Aruch Teil 2), Frankfurt a. M. 1837: W. Z. IV, 114—122.
96. מגדל עז או תמת ישרים Hebräisches Drama von *Moscheh Chajim Luzzatto* mit Bemerkungen *Samuel David Luzzattos* und *Meir Letteris*' und mit einer Einleitung von *Franz Delitzsch*, Leipzig 1837: W. Z. IV, 250—257.
97. *Pleßner, Salomon*, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen, Jahrg. 2, Bd. 2, Berlin 1837: W. Z. IV, 257—258.
98. *Lettres Tsarphatiques.* 1) Huitième lettre d'un Israélite français à ses coréligionaires sur la réligion des riches au 19e siècle, Paris 1836. 2) Neuvième lettre d'un Israélite français

à ses coréligionaires sur la tolérance de l'église et sur la tolérance de la synagogue, Paris 1837. — *Cahen, S.*, Sur les lettres Tsarphatiques, Paris 1837: W. Z. IV, 258—260.

99. *Hirsch, Samson Raphael*, חורב Versuche über Jissroëls Pflichten in der Zerstreuung, Altona 1837. — נפתולי נפתלי Erste Mitteilung aus Naphtalis Briefwechsel, hrsg. von *Ben Usiel*, Altona 1838: W. Z. IV, 355—381.

[Berlin, 26. Dezember 1838.]

100. *Munk, Salomon*, Notice sur Rabbi Saadia Gaon et sa version Arabe d'Isaïe et sur une version Persane manuscrite de la bibliothèque royale (Extrait du tome IX de la Bible de M. Cahen), Paris 1838: W. Z. IV, 381—387.

101. Dibrè Hayamim (דברי הימים), extrait de l'ouvrage intitulé: Exposition historique de la prédication et des lectures liturgiques chez les Juifs par le docteur *Zunz*, deuxième chapitre, traduit, Paris 1838: W. Z. IV, 391—394.

102. Préface d'*Abrabanel* à son commentaire sur Isaïe, son commentaire sur les chapitres 34 et 35 de ce prophète, traduits, Paris 1838: W. Z. IV, 394—395.

103. פירוש על התורה מר' יעקב בן הרא"ש (Kommentar zum Pentateuch von *Jakob ben Ascher*) hrsg. von *Maier Rosenthal*, Hannover 1838: W. Z. IV, 395—401.

104. כרם חמד Briefe und Abhandlungen wissenschaftlichen Inhalts, hrsg. von *S. L. Goldenberg*, Teil I—III, Wien 1833—1838: W. Z. IV, 401—413.

105. מאמר יקוו המים eine philosophische Abhandlung von *Samuel ibn Thibbon*, hrsg. von *M. L. Bisselichis*, Preßburg, 1837: W. Z. IV, 413—415.

106. ספר הנפש von *Schemtob ben Joseph ibn Palkira*, hrsg. durch *M. L. Bisselichis*, Lemberg 1835. — ספר מורה המורה von demselben, hrsg. durch denselben: W. Z. IV, 415—418.

107. *Krafft, Carl*, Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschen nebst einigen Makamen aus dem Divan des *Alcharisi* (Proben neuhebräischer Poesie, Bdch. 1), Ansbach 1839: W. Z. IV, 418—419.

108. *De Rossi, G. B.*, Historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller und ihrer Werke, aus dem Italienischen übersetzt von *C. H. Hamberger*, Leipzig 1839: W. Z. IV, 419—448.

1840.

109. **Melo Chofnajim, deutscher Teil. Biographie Josef Salomo del Medigos, dessen Brief an Serach ben Nathan, enthält einen kurzen Leitfaden der hebräisch-jüdischen Literaturgeschichte, nach dem hier zum ersten Male herausgegebenen Originale übersetzt und durch Anmerkungen erweitert, nebst einzelnen Anmerkungen zu anderen hebräischen hier zum ersten Male gedruckten Schriften. Herausgegeben von W. Wilzig. (Dabei del Medigos lithographiertes Bildnis). Berlin 1840 (Friedländer). LVI, 104 S. Hebräischer Teil unter dem Titel** ספר מלא חפנים לקוטים שונים מכתבי חכמי קדמוני עמנו לא נדפסו עד הנה. לקטם הגיהם מכל שגיאה העתיקם ובארם כבוד הרב מוהר"ר אברהם גייגר נ"י. הוצאתים לאור אני זאב וואלף ווילציג. בערלין ת"ר לפ"ק **(Friedländer). VIII, 80 S. [Bureau für Literatur und Kunst: Fernbach jr.] — Neudruck der Biographie Josef Salomo del Medigos: N. S. III, 1—33.**

[Überschriften der hebräischen Texte: א) מכתב אחוז לר' יוסף שלמה דילמידיגו הרופא מקנדיאה. — ב) הקדמת ס' התחכמוני פירוש לס' יצירה לר' שבתי בן אברהם דונולו הרופא. — ג) אגרת ר' שלמה יצחקי לרבני אלצורא על פירוש פסוקי ירמיה ויחזקאל. — ד) פזמון שחרית ר"ה לר' יהודה הלוי — ה) מסתגאב לר"ה חברו הרמ"בן ז"ל. — ו) אגרת אל תהי כאבותיך לר' פריפוט דוראן עם הערה. — ז) שיר לעג על בני רינוס למשורר גומפלין. — ח) ה' תשובות להרמ"בם בל' ערבי' עם העתקה בל' עברי והערות.]

110. **Die Aufnahme Israels in den Bürgerverband. Gottesdienstlicher Vortrag zur Erinnerung an das Königliche Edikt vom 11. März 1812, gehalten am Sabbate Pekude, 2. Adar scheni 5600, den 7. März 1840. Breslau 1840, M. Friedländer. 18 S. — Neudruck: N. S. I, 370—385.**
111. **Festvortrag am Geburts- und Huldigungstage Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV., gehalten in der großen Synagoge zu Breslau am 15. Oktober 1840. Breslau 1840, M. Friedländer. 15 S. — Neudruck: N. S. I, 386—397.**
112. **Die letzten zwei Jahre. Sendschreiben an einen befreundeten Rabbiner. Breslau 1840, M. Friedländer. (2) 41 S. — Neudruck: N. S. I, 1—51.**
113. *Briefe an Dr. Zunz 1. Januar, 3. März, 27. Juli, 16. Dezember, an Berthold Auerbach 27. Januar 1840: N. S. V, 151—155.
114. *Briefe an I. Dérenbourg (Dernburg) in Paris 3. August — 3. September — 7. September, 22.—23. November, 29. Dezember 1840: AZdJ. 1896, S. 258—260, 282—285.
115. Die „Postscripta" des Herrn Rabbiners Hirsch in ihrem Verhältnis zu mir: Beilage z. AZdJ. 1840 Nr. 12 und außerordentliche Beilage zu den Israelitischen Annalen, hrsg. von I. M. Jost, Jg. 1840 Nr. 13.
116. Schreiben an die Redaktion, Breslau 25. Mai 1840: Leipziger Allgemeine Zeitung 1840 Nr. 152 v. 31. Mai, S. 1642.
    [Aus Anlaß der Blutbeschuldigung in Damaskus. Die Privatansichten der Talmudisten haben bloß geschichtliche Bedeutung, etwaige feindliche Aussprüche haben längst im Leben ihre Geltung verloren.]
117. Bemerkung zum Literaturblatte des Orients Nr. 13, ein angebliches „Epitaph auf dem Leichensteine des Meir Carmoly" betreffend: Literaturblatt des Orients, Leipzig 1840, Col. 248—249.
118. Über die Bemerkungen des Herrn S[amuel] M[eklenburg] zu Melo Chofnajim: Literaturblatt des Orients, Leipzig 1840, Col. 347—349.

1841.

119. *Briefe an Dr. Zunz 4. März, 8.—24. August, an Jakob Auerbach 29. Juli 1841: N. S. V, 155—159.
120. *Briefe an I. Dérenbourg in Paris 9. April, 20. Juli 1841: AZdJ. 1896, S. 319—321.
121. Schreiben aus Berlin vom 13. Februar: Schlesische Zeitung, Breslau 1841, Nr. 41 v. 18. Februar, S. 275.
    [Gründung eines jüdischen Lehrerseminars.]

121a. Ansprache an den König Friedrich Wilhelm III. bei seinem Aufenthalte in Breslau, 13. September 1841: Leipziger Allgemeine Zeitung 1841 Nr. 262 v. 19. September, S. 3037, Korrespondenz aus Breslau.

122. בשורת הספר מלא חפנים ועוד שתי הערות מושכלות א' באור דברי הראב"ע ז"ל בס' שפת יתר סי' ז' הסתומים מאוד ב' על דבר המשנה בסוף ברכות כל חותמי ברכות שהיו במקדש ופירוש חדש בדברי המשנ' הזאת: Kerem Chemed, hrsg. von S. L. Goldenberg Bd. V, Prag 1841, S. 99—104.
    [Berlin, 8. Marcheschwan 5640.]

1842.

123. **Ansprache an meine Gemeinde. Breslau 1842. (2) 27 S. — Neudruck: N. S. I, 52—112.**

124. **Rabbinisches Gutachten über Militärpflichtigkeit der Juden. Breslau 1842 (M. Friedländer). 16 S.**
125. **Der Hamburger Tempelstreit, eine Zeitfrage. Breslau 1842, F. E. C. Leukart. IV, 84 S. — Neudruck: N. S. I, 113—196.**
126. **Das Vaterland; die würdige Vorbereitung zum Pessachfeste. Zwei Predigten, gehalten in der großen Synagoge zu Breslau, am Sabbate כי תשא und ויקהל, den 26. Februar und 5. März 1842. Auf besondere Veranlassung niedergeschrieben und herausgegeben. Breslau 1842, F. E. C. Leuckart, 27 S.**
127. *Briefe an Jakob Auerbach 8. Februar, 18. April, 14. Dezember 1842, an Dr. Lilienthal in Riga (1842 oder 1843): N. S. V, 159—166.
128. *Brief an I. Dérenbourg in Paris 9. Februar 1842: AZdJ. 1896, S. 345—346.
129. Gutachten über das Hamburger Gebetbuch: Theologische Gutachten über das Gebetbuch nach dem Gebrauche des neuen israelitischen Tempelvereins in Hamburg, Hamburg 1842, S. 63—65. Wiederabgedruckt in AZdJ. 1842, S. 59—60.

1843.

130. **Erster Bericht über das Wirken des jüdischen Lehr- und Lese-Vereins in Breslau. [Breslau 1843, L. Freund]. 20+IV S.**
    [Der Bericht ist S. 10 von Geiger gezeichnet.]
131. **Statuten des Vereins zur Beförderung der Handwerke unter den israelitischen Glaubensgenossen der Provinz Schlesien, Breslau 1843.**
    [Das Vorwort der von Geiger reorganisierten Statuten ist im Israelit des 19. Jahrhunderts, hrsg. von M. Heß, Jg. IV, Hersfeld 1843, S. 182 wieder abgedruckt.]
132. *Briefe an Dr. Zunz 6. Juni, 9. Dezember, an M. A. Stern 25. August, an Berthold Auerbach 25. Dezember 1843: N. S. V, 166—173.

1844.

133. **Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. In Verbindung mit mehren jüdischen Gelehrten herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner in Breslau. Fünfter Band. Grünberg und Leipzig 1844, W. Levysohn. (4) 477 (1) S.**
    [Die 4 Hefte des Bandes erschienen 1843 und 1844.]
134. **Zweiter Bericht über das Wirken des jüdischen Lehr- und Lese-Vereins in Breslau. [Breslau] 1844 (Leopold Freund). 16+(2) S.**
    [Der Bericht ist S. 8 von Geiger gezeichnet]
135. **Zur Prüfung in der jüd. Religionsunterrichtsanstalt Sonntag, den 12. Mai, Vormitt. 9—12 Uhr im jüdischen Gemeindehause Graupenstraße Nr. 11 ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner. Breslau 1844 (Leopold Freund). 13 (2) S. — Wiederabgedruckt in der AZdJ. 1844 S. 309—312 und teilweise im Israelit des 19. Jahrhunderts V, Hersfeld 1844, S. 215—217. — Neudruck: N. S. I, 311—322.**
136. **Amtsbrüderliches Sendschreiben an die in Braunschweig versammelten Rabbiner. [Breslau] 1844. 3 S. — Wiederabgedruckt in der AZdJ. 1844, S. 337—339. — Neudruck: N. S. I, 197—202.**

137. קובץ ויכוחים נכללו בו א) אגרת אל תהי כאבותיך להרב האפודי עם פי׳ הר״ר יוסף ש״ט ב) אגרת ר׳ שלמה בונפיד ג) מליצות ושירים נחמדים ויקרים כפי אשר נדפס בקושטנדינא ומתוך יוקר הספר נדפסו היום שנית לזכות את המאמינים ונוספו הגהות ותקונים מתוך כ״י שונים בעיון נמרץ כפי אשר תחוינה עיני הקורא. [ברעסלויא תר״ד] **(1) 33 Bll.**

[Anonym. Von Geiger rühren die Noten, Korrekturen und Vergleichungen mit anderen Handschriften her. Er ist mit המגיה gemeint. Der Herausgeber המוציא לאור war A. Ginzburg.]

138. *Briefe an M. A. Stern 11. Juni, an Emilie Geiger in Karlsbad 13. August, an David Honigmann in Berlin 23. Oktober 1844: N. S. V, 173—177.

139. Korrespondenz über die Reformbestrebungen in Frankfurt am Main: Zur Judenfrage in Deutschland vom Standpunkte des Rechts und der Gewissensfreiheit, hrsg. von W. Freund, Bd. II, Breslau 1844, S. 110—112, 114—116.

[Zwei Briefe vom 7. und 28. August 1843, geschrieben von A. an B. Absender ist A. Geiger, Adressat M. A. Stern: siehe L. Geiger in den N. S. V, 116 Anm. 1 und S. 174 Z. 4 v. u. Der Brief vom 28. August — in Wirklichkeit 25. August — ist vollständig abgedruckt in den N. S. V, 167—170.]

140. Rabbinisches Gutachten über die Abschaffung des Gebetstückes „Kol-Nidre" am Eingange des Versöhnungstages: Zur Judenfrage in Deutschland vom Standpunkte des Rechtes und der Gewissensfreiheit, hrsg. von Wilhelm Freund, Bd. II, Breslau 1844, S. 313—315.

[12. September 1843.]

141. Reden in der elften Sitzung der ersten Rabbinerversammlung am 19. Juni 1844: Protokolle der ersten Rabbinerversammlung, abgehalten zu Braunschweig vom 12. bis zum 19. Juni 1844, Braunschweig 1844, S. 82—88.

142. Die Aufgabe der Gegenwart: W. Z. V, 1—35.

143. Das Verhältnis des natürlichen Schriftsinnes zur talmudischen Schriftdeutung. Eine Skizze: W. Z. V, 53—81, 234—259.

144. Neue Beiträge zur Geschichte des Streites über das Studium der Philosophie in den Jahren 1232—1306. 1) מלחמות ה׳ Milchamoth Adonai, Sendschreiben des Abraham, Sohnes des Maimonides, nach der Provence, hrsg. durch Heimann Pollak, Hannover 1840. 2) Sendschreiben nach Frankreich mit Vorwort und Nachwort von Rapoport in Kerem Chemed V, Prag 1841, S. 1—25. 3) מנחת קנאות Minchath Kenaoth, Aktensammlung von Abbamari b. Moscheh b. Josef nebst einem Anhange über den Moreh hrsg. durch M. L. Bisselichis, Preßburg 1838: W. Z. V, 82—123.

145. Ist der Streit in der Synagoge ein Zeichen von ihrem Zerfalle oder von ihrem neuerwachten Leben?: W. Z. V, 139—152.

[21. Nov. 1842.]

146. Bruno Bauer und die Juden. Mit Bezug auf dessen Aufsatz „Die Judenfrage" (Deutsche Jahrbücher 1842 Nr. 274—282, separat Braunschweig 1843): W. Z. V, 199—234, 325—371.

147. Zur Entwickelungsgeschichte der hebräischen Sprachkunde, biblischen Exegese und hebräischen Dichtkunst unter den arabischen Juden im zehnten, elften und zwölften Jahrhundert. Erster Artikel. Saadia ben Josef Gaon: W. Z. V, 261 bis 324.

148. Schimschon, ein Lexikograph in Deutschland: W. Z. V, 413—430.

149. Jüdische Zeitschriften: W. Z. V, 372—390, 446—477.

[Schlußartikel. Siehe Nr. 94.]

150. Das Bürger-Hospital betreffend: Breslauer Zeitung 1844 Nr. 68 v. 20. März, S. 578.
151. Letztes Wort, das Bürger-Hospital betreffend: Breslauer Zeitung 1844 Nr. 71 v. 23. März, S. 603.
152. Korrespondenz aus Preußen (Berliner, Magdeburger und Leipziger Judentum): Der Israelit des 19. Jahrhunderts, herausgeg. von M. Heß, Jg. V, Hersfeld 1844, S. 67—68.
    [Gezeichnet M. R. Als Verfasser dieser und anderer Korrespondenzen nennt sich Geiger im Brief an M. A. Stern 11. Juni 1844: N. S. V, 175.]
153. Korrespondenz aus Preußen (Frankels Zeitschrift, Eisenbergs Buch, die Zweideutigkeit der Rabbiner Frankel, Hirschfeld, Gebhard, Ullmann und Kirchheims, Die Frankfurter Gutachten): Der Israelit 1844, S. 108—111.
    [Gezeichnet: M. R. Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 152.]
154. Korrespondenz vom Rhein im März (Die Gutachten über den Reformverein): Der Israelit 1844, S. 108.
    [Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 152.]
155. Korrespondenz vom Rhein im März (Lehren und das Hospital in Jerusalem): Der Israelit 1844, S. 116.
    [Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 152.]
156. Korrespondenz vom Rhein im Mai (Die Rabbinerversammlung, Frankels Zeitschrift, Rothschild, Kahn in Trier, Das Krefelder Rabbinat): Der Israelit 1844, S. 183—184.
    [Daß diese und andere Korrespondenzen von Geiger herrühren, hat dieser selbst in seinem Handexemplar durch Zeichen angemerkt.]
157. Korrespondenz vom Rhein im August (Die Philippsonsche Kritik über die Rabbinerversammlung, Sterns Briefe, Zunzens Kapriolen): Der Israelit 1844 S. 273 bis 274.
    [Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156. Im Handexemplar korrigiert Geiger S. 274, Sp. 1, Z. 17 Luzzatto in: Rapoport.]
158. Korrespondenz vom Main, 21. März (Der wieder auferstandene Mensch-Isroel bei Samuel Hirsch): Der Israelit 1844, S. 125—127.
    [Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 152.]
159. Korrespondenz aus Frankfurt a. M. im April (Die Heimlichkeit und Inkonsequenz der starren Orthodoxie, Kirchheim): Der Israelit 1844, S. 150—151.
    [Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 152.]
160. Korrespondenz aus Frankfurt a. M. (Die Unterschlagung der Gutachten, Das Nichterscheinen mehrerer bei der Rabbinerversammlung, Die Parallele zwischen der Makkabäerzeit und der unsrigen, Steins Reformen): Der Israelit 1844, S. 255—256.
    [Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]
161. Breslauer Zustände. Erster Artikel. Geschichtliches: Der Israelit 1844, S. 137 bis 142, 145—150, 155—161.
    [Gezeichnet: A. E. Verfasser ist Geiger, siehe Handexemplar und die Bemerkung Ludwig Geigers in den N. S. V, 175 Anm. 1.]
162. Korrespondenz aus Breslau im Mai (Die Rabbinatsangelegenheit, Juden als Mitglieder in dem Komitee für die Unterstützung der Spinner, Das neue städtische Hospital, Die christliche Kaufmannschaft, Das Schreiben der jüdischen Gymnasiasten): Der Israelit 1844, S. 167—168, 177—178.
    [Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]

163. Korrespondenz aus Breslau im Mai (Prüfung in der Religionsschule, Entlassung der Mädchen, Schreiben am Samstag, Die Juden in der kaufmännischen Korporation, Streitigkeit in Grünberg, Die Gemeinde in Oppeln, Das oberschlesische Rabbinervölklein): Der Israelit 1844, S. 192—193.
[Die betr. Seiten fehlen leider im Handexemplar. Nach Art und Stil rührt die Korrespondenz von Geiger her, sie bildet teilweise einen Nachtrag zu Nr. 162.]
164. Korrespondenz aus Breslau im Juli (Schreiben am Sabbat in höheren Schulen, Die Religionsschule, Die Mädchenkonfirmation, Der Leseverein, Erstarkung des bürgerlichen Selbstbewußtseins, Reformbestrebungen in Polen und Galizien, Die Umtriebe wider die Juden in Oberschlesien anläßlich der Mäßigkeitsbewegung, Projektierte oberschlesisch-posensche Rabbinerversammlung, Sterns Briefe über den Reformverein): Der Israelit 1844, S. 247—250.
[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]
165. Korrespondenz aus Breslau im August (Der „Orient" über die Unruhen in Oberschlesien, Schreiben von A. Muhr an Graf Pückler): Der Israelit 1844, S. 257—258.
[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]
166. Korrespondenz aus Breslau vom 19., 21. und 28. Juli (Anfrage über die Aufhebung des Kol-Nidre, Bildung einer Synagogengesellschaft, Anklang des Sternschen Sendschreibens, Lehr- und Leseverein, Entgegnung auf die Anfrage über die Aufhebung des Kol-Nidre, Synagogenordnung): Der Israelit 1844, S. 266.
[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]
167. Korrespondenz aus Breslau im Oktober (Die falschen Berichte im „Orient" über die Breslauer Gemeinde); Der Israelit 1844, S. 349—350, 357—358.
[Nach Art und Stil von Geiger.]
168. Korrespondenz aus Breslau im November (Die höchste Entscheidung über die Rabbinatsangelegenheit): Der Israelit 1844, S. 403—404.
[Nach Art und Stil von Geiger.]
169. Korrespondenz aus Lemberg im Juli (Segensreiches Wirken von Abraham Kohn, Bildungszustand der Gemeinde): Der Israelit 1844, S. 251—252.
[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]
170. Korrespondenz aus Galizien (Kohns Stellung, Die Finsternis in Brody: Transport der Leichen): Der Israelit 1844, S. 275—276.
[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]

1845.

171. **Lehrbuch zur Sprache der Mischnah (Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah. Erste Abteilung). Breslau 1845, F. E. C. Leuckart. X, 54 S.**
172. **Lesestücke aus der Mischnah, mit Anmerkungen und einem Glossare versehen (Lehr und- Lesebuch zur Sprache der Mischnah. Zweite Abteilung). Breslau 1845, F. E. C. Leuckart. X, 135 S.**
173. **Zur Prüfung in der jüdischen Religionsunterrichtsanstalt Sonntag, den 4. Mai, Vormittags von 8—12 Uhr (im neuen Konzertsaale Karlsstraße Nr. 37) ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner. Breslau 1845 (Leopold Freund). 6 (2) S.**
174. *Briefe an David Honigmann 19. März, an Dr. Zunz 19. März, 25. Juni, 26. Dezember 1845: N. S. V, 177—187.
175. Über die Sprache der Mischna, Vortrag [Inhaltsangabe]: Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden 1844, Leipzig 1845, S. 8—10.

176. Reden und Anträge in den Sitzungen der zweiten Rabbinerversammlung am 16., 18., 20., 22.—25., 27.—28. Juli 1845: Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung, abgehalten zu Frankfurt am Main vom 15. bis zum 28. Juli 1845, Frankfurt am Main 1845, S. 15—16, 23, 32—33, 60, 70, 91, 114, 123—125, 127—128, 132—134, 136, 138—139, 141, 149, 153, 156, 158, 164—165, 167, 169—170, 175, 178, 183, 191—192.

177. Kommissionsbericht über die Sabbatfrage, vorgetragen vom Referenten Dr. Geiger: Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung zu Frankfurt am Main, S. 349—357. — Wiederabgedruckt in der AZdJ. 1845, S. 504—507, im Israelit des 19. Jahrhunderts, hrsg. von M. Heß, Jg. VI, Frankfurt 1845, S. 259—261 und in der „Reform des Judentums", hrsg. von A. Adler und H. Wagner, Mannheim 1846, S. 25—29.

178. Ein Blick auf christlich-theologische Zeitschriften: Literaturblatt, Beilage zum Israeliten des 19. Jahrhunderts, Frankfurt 1845, Nr. 4 S. 13—20.

179. Wie man gelehrte Rezensionen schreibt: Literaturblatt, Beilage zum Israeliten 1845, Nr. 5 S. 21—24.

[Gegen *Graetzens* Rezension von Geigers Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah im Literaturblatt des Orients, ed. Fürst 1845.]

180. Über selbständige Mischnaherklärung: Literaturblatt, Beilage zum Israeliten 1845, Nr. 6 S. 25—31.

181. Erklärung, Breslau 4. April 1845: Breslauer Zeitung 1845 Nr. 79 S. 721 — Wiederabgedruckt im Israelit 1845, S. 142.

[Über die Breslauer Reformbewegung.]

182. Korrespondenz zwischen dem Obervorsteherkollegium der israelitischen Gemeinde und dem Rabbiner Dr. Abraham Geiger zu Breslau: Breslauer Zeitung 1845 Nr. 86 v. 14. April, S. 792. — Wiederabgedruckt im Israelit 1845, S. 159.

[Antwort Geigers vom 11. April 1845 an das Obervorsteherkollegium über seine Stellung zur Breslauer Reformbewegung.]

183. Einige Ansichten über die nächste Rabbinerversammlung: AZdJ. 1845, S. 321 bis 324, 339—343, 384—389, 397—405.

184. Die rabulistischen Orthodoxaster: Der Israelit 1845, S. 71—72, 79—80.

[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156. Nach den Korrekturen im Handexemplar lies S. 71 Sp. 2, Z. 10 (Überschrift nicht mitgezählt) oder statt von, Z. 12 bombastischen, Z. 26 er wußte es, Z. 28 ein Gefallen, Z. 33 Hagiographen, Z. 40 Deraschoth, Z. 42 Pesachim 62b, S. 72 Sp. 1 Z. 4 die Vergangenheit, S. 72 Sp. 2 Z. 4 ernsten statt ersten, Z. 10 sprachgewandte, Z. 16 ist keiner zu streichen, Z. 25 lies Verworrenheit statt Verworfenheit, Z. 29 Vorbedeutung statt Wortbedeutung, Z. 35 dogmatischen statt elepmatischen, Z. 36 Grammatik, S. 79 Sp. 2 Z. 3 u. 1 v. u. Naturwüchsigkeit, S. 80 Sp. 1 Z. 12 lahmt statt lohnt, Z. 13 alte statt alle, Z. 23 liebgewonnene, Z. 28 gräcisirtes statt präcisirtes, Sitten statt Stellen, Z. 31 Hasmonäern, Z. 6 v. u. ist und zu streichen, S. 80 Sp. 2 ist das hebräische Zitat umzustellen, der Schluß der Mahnung Jannais muß heißen ומבקשים שכר כפנחס, das Wort שצריך ist zu streichen, Z. 4 v. u. lies möchte ich.]

185. Tradition und Synedrialbeschlüsse: Der Israelit 1845 S. 105—107.

[Gezeichnet: G.]

186. Korrespondenz aus Breslau im Februar (Hoffnung auf Erweiterung der bürgerlichen Rechte, Erlaß an Tiktin): Der Israelit 1845, S. 69—70.

[Nach Art und Stil von Geiger.]

187. Korrespondenz aus Preußen im März (Der Briefwechsel zwischen Rießer und Stern, Holdheims neueste Schriften, Philippson): Der Israelit 1845, S. 107—111.

[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156. Nach den Korrekturen im Handexemplar lies S. 110 Sp. 1 Z. 20 Reiz statt Sieg, Sp. 2 Z. 3 aber statt oder, S. 111 Sp. 1 Z. 10 ist etc. zu streichen.]

188. Korrespondenz aus Breslau im März (Der Zülzer Rabbiner): Der Israelit 1845, S. 119.
[Nach Art und Stil von Geiger.]

189. Korrespondenz aus Breslau, 31. März (Der schlesische Landtag, Liturgische Reformen in Breslau, Tiktin, Die Starren): Der Israelit 1845, S. 140—142.
[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]

190. Korrespondenz aus Frankfurt a. M. im Mai (Die Briefe der 77): Der Israelit 1845, S. 163—164.
[Über Verfasserschaft siehe Note zu Nr. 156.]

1846.

191. **Treuer Bericht über die letzten Ereignisse in der hiesigen jüdischen Gemeinde. 3. Aufl. Breslau 1846, F. C. E. Leuckart. 15 S.**
[Anonym. In den N. S. V, 117 Anm. 2 bemerkt Ludwig Geiger, daß sein Vater der Veröffentlichung der Broschüre „nicht fernstand".]

192. **Vor neun Jahren und heute. Ein Wort aus jener Zeit zur Verständigung für die Gegenwart. Breslau 1846, F. E. C. Leuckart. 19 S.**
[Darin Abdruck von Nr. 57 und teilweise von Nr. 56.]

193. **Vorläufiger Bericht über die Tätigkeit der dritten Versammlung deutscher Rabbiner. Breslau 1846, F. E. C. Leuckart. 8 S.**

194. **Die dritte Versammlung deutscher Rabbiner. Ein vorläufiges Wort zur Verständigung. Breslau 1846, F. E. C. Leuckart. 13 S. — Wiederabgedruckt im Israelit des 19. Jahrhunderts, Jg. VII, Frankfurt 1846, S. 321—324, 329—333.**

195. **Dritter Bericht über das Wirken des jüdischen Lehr- und Lesevereins in Breslau. Breslau [1846] (Leopold Freund). 8 S.**
[Der Bericht ist S. 6 von Geiger gezeichnet.]

196. **Zur öffentlichen Prüfung der Zöglinge der hiesigen jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 3. Mai vormittags im Goldschmidtschen Lokale ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner. Breslau 1846 (Leopold Freund). 7 (1). S. — Teilweise wiederabgedruckt in der „Reform des Judentums", hrsg. von A. Adler und H. Wagner, Mannheim 1846, S. 164—165. Neudruck: N. S. I, 322—328.**

197. *Briefe an Jakob Auerbach 13. Januar, 16. September, 12. November, an das Obervorsteherkollegium in Breslau 19. März 1846: N. S. V, 187—193.

198. *Brief an I. Dérenbourg in Paris 29.—30. Juni 1846: AZdJ. 1896, S. 370—371.

199. Weitere Proben einer „konservativen" Rezension: Literaturblatt zum Israeliten des 19. Jahrhunderts 1846, S. 17—24, 26—28, 38—41, 45—49.
[Nov. und Dez. 1845. Gegen Graetz. Fortsetzung von Nr. 179.]

200. Erklärung v. 20. April 1846: Breslauer Zeitung 1846 Nr. 92 S. 825.
[Geiger lehnt den Ruf nach Berlin als Rabbiner der Reformgenossenschaft ab, seine Entlassung aus Breslau habe er weder gefordert, noch seinen Weggang angedroht. Gleiche Erklärungen in der Schlesischen Zeitung und im Frankfurter Journal.]

201. Aktenstücke zur dritten Rabbinerversammlung: AZdJ. 1846, S. 649—650.
[Mitteilung eines Dankschreibens des Mannheimer Vereins für Verbesserung jüdischer Zustände.]

202. Vortrag, gehalten in der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur am 3. Februar 1846: Der Israelit 1846, S. 73—77, 81—85.
    [Kultur und Literatur der Juden Deutschlands.]
203. Einladung [zur dritten Versammlung deutscher Rabbiner in Breslau]: Der Israelit 1846, S. 153. AZdJ. 1846, S. 289. Die Reform des Judentums, Mannheim 1846, S. 41.
204. Anträge an die dritte Versammlung deutscher Rabbiner: Der Israelit 1846 S. 176. AZdJ. 1846, S. 317—318.
205. Sabbath-Bericht. Entwurf zu einem Berichte über den zweiten Festtag: Der Israelit 1846, S. 193—196, 201—203. AZdJ. 1846, S. 345—346, 362—365. Die Reform des Judentums 1846, S. 81—82, 89—92.
206. Rede bei Eröffnung der dritten Rabbiner-Versammlung: Der Israelit 1846, S. 241—243. Die Reform des Judentums 1846, S. 130—131, 137—138.
    [Die offiziellen Protokolle wurden erst 1847 veröffentlicht: Nr. 215.]
207. Veränderter Kommissionsbericht über den Sabbath: Der Israelit 1846, S. 243 bis 244. AZdJ. 1846, S. 441—442. Die Reform des Judentums 1846, S. 138 bis 139.
208. Sendschreiben an die löbliche Redaktion des Israeliten: Der Israelit 1846, S. 385—389, 393—397.
    [Verteidigung der Sabbatbeschlüsse der Rabbinerversammlung.]
209. *Zunz*, [*L.*], Zur Geschichte und Literatur, Bd. 1, Berlin 1845: Literaturblatt, Beilage zum Israeliten 1846, S. 2—8, 65—72, 78—82.
210. Haleb und die Provence in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Erster Artikel. Joseph ben Jehuda ibn Schim'on. (*Munk*, *S.*, Notice sur Joseph ben Jehouda, Paris 1842): Literaturblatt zum Israeliten 1846, S. 134—139.
211. Jahrbuch für Israeliten auf das Jahr 1846/47 (5607), hrsg. von *Isidor Busch*, Jahrg. V, Wien 1846: Literaturblatt zum Israeliten 1846, S. 149—156.

1847.

212. **Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. In Verbindung mit mehren jüdischen Gelehrten herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner in Breslau. Sechster Band [Heft 1—3]. Grünberg und Leipzig 1847—1848, W. Levysohn. 116 S.**
213. **Beiträge zur jüdischen Literaturgeschichte in vier Abhandlungen über die im hebräischen Teile enthaltenen Stücke. [1. Die nordfranzösische Exegetenschule im 12. Jahrhundert. 2. Die Anthropomorphismen in der Haggada und die Rabbinen der arabischen Schule. 3. Die Gutachten des Maimonides. 4. Der Mischnah-Kommentar des Maimonides]: נטעי נעמנים. קבוץ ענינים שונים מכתבי יד נושנים מעשתנות אנשי שם ונבונים ממעין מימיו נאמנים oder Sammlung aus alten schätzbaren Manuskripten, herausgegeben von S. L. Heilberg, Breslau 1847 (H. Sulzbach), hebr. Bl. 1—18 deutsch S. I—IV, 1—51 (1). [Überschriften der von Geiger veröffentlichten hebräischen Texte:** א) ליקוטים מפירושי ר' יוסף בן שמעון קארא ובני דורו. ב) ואלו דברי רבינו נסים הגאון. ג) שאלה ותשובה להרמב"ם ז"ל בל' ערבית עם העתקה אל ל' עברית. ד) העתקת פי' משנת פאה א' א' להרמב"ם ז"ל מר' משה בן שמואל בן תבון זלה"ה.]
214. **Zur öffentlichen Prüfung der Zöglinge der hiesigen jüd. Religionsunterrichts-Anstalt am 21. März Vormittags im Goldschmidtschen Lokale ladet ehrer-**

bietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner. Breslau 1847 (Leopold Freund). 7 (1) S. — Neudruck: N. S. I, 328—334.

215. **Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, abgehalten zu Breslau vom 13. bis 24. Juli 1846. Breslau 1847, F. E. C. Leuckart. IV, 317 S.**
   [Redaktionskommission: Geiger und M. A. Levy.]
216. *Brief an Jakob Auerbach 30. Juni 1847: N. S. V, 193—195.
217. Reden und Referate Geigers in den Sitzungen der dritten Rabbinerversammlung am 13., 15.—16., 21.—22., 24. Juli 1846: Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, abgehalten zu Breslau vom 13.—24. Juli 1846, Breslau 1847, S. 1—4, 20—21, 86—95, 156—163, 208, 245—246, 287—288, 291—310.
   [Nur größere Reden und Referate sind im Vorstehenden notiert, Geiger führte das Präsidium. Der Kommissionsbericht über Chaliza S. 293—299 ist wiederabgedruckt in der „Reform des Judentums", Mannheim 1846, S. 283—285.]
218. Die religiösen Taten der Gegenwart im Judentume: W. Z. VI, 1—16, 81—90.
219. Zur Würdigung des wissenschaftlichen Standpunktes in Palästina vom 7. bis zum 10. Jahrhundert. 1) Aboth und 49 Middoth des R. Nathan: W. Z. VI, 19—30.
220. Die Reform-Zeitung: W. Z. VI, 31—34.
221. Nachschrift zu Holdheim, Sam., Materialien zu einem Kommissionsbericht über die Speisegesetze: W. Z. VI, 63—75.
222. Rundschau: W. Z. VI, 35—40, 75—80.
   [Bürgerliche Stellung. Religiöse Lage, Frankfurt am Main, Breslau, projektierte Theologenversammlung, Ausland. — Bürgerliche Stellung in Preußen.]
223. Literarisch-kritische Übersicht. Geschichte, Talmud, Bibel: W. Z. VI, 91—115.
224. Der König von Massa und seine Familie haben biblisches Bürgerrecht erhalten: W. Z. VI, 116.

1848.

225. **Zur öffentlichen Prüfung der Zöglinge der hiesigen jüd. Religionsunterrichts-Anstalt am 16. April Vormittags im Goldschmidtschen Lokale ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner. Breslau 1848 (Freund). 8 S.**
226. *Brief an Rabbiner Wechsler in Oldenburg 13.—18. September 1848: N. S. V, 195—198.
227. Korrespondenz vom Main (Kirche und Staat): Der Israelit des 19. Jahrhunderts, Jg. IX, Frankfurt 1848, S. 172—173.
   [Zur Autorschaft bekennt sich Geiger im Brief an Wechsler 31. Jan. bis 2. Febr. 1849: N. S. V, 200.]

1849.

228. **Grundzüge und Plan zu einem neuen Gebetbuche. Breslau 1849, Leopold Freund. 36 S.**
229. **Zur öffentlichen Prüfung der Zöglinge der hiesigen jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 1. April Vormittags im Saale des Elisabeth-Gymnasiums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner. Breslau 1849 (Freund). 8 S. — Wiederabgedruckt in AZdJ. 1849, S. 201—203. Neudruck: N. S. I, 334—339.**
230. *Briefe an Rabbiner Wechsler 31. Januar—2. Februar, 29. August—10. September; an S. D. Luzzatto in Padua 19. September 1849: N. S. V, 198—208.
231. *Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie. Vorlesungen, gehalten in Breslau vor Studierenden der jüdischen Theologie (1849): N. S. II, 1—31.

1850.

232. **Moses ben Maimon. Studien. Erstes Heft. Herausgegeben von M. Breslauer. Rosenberg, L. J. Weigert u. Comp. Breslau, A. Gosohorsky. (4) 75 S. Hebräischer Teil u. d. T.: אגרת השמד להרמ"בם ועוד ענינים לו ז"ל אספם כבוד הרב מוהר"ר אברהם גייגר נ"י והוצאתים לאור אני מנחם מענדל ברעסלויער איש ברסלויא. ברעסלויא. נדפס אצל הירש זולצבאך. (1) 7 Bll. — Neudruck des deutschen Teiles: N. S. III, 34—96.**
    [Das Vorwort des deutschen Teiles ist vom 11. März 1850 datiert.]
233. **Zur öffentlichen Prüfung der Zöglinge der hiesigen jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 17. März Vormittags im Saale des Elisabeth-Gymnasiums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner. Breslau 1850 (Freund). 7 (1) S.**
234. *Briefe an Rabbiner Wechsler 3. Februar, an Berthold Auerbach 5. Februar 1850: N. S. V, 208—211.
235. *Brief an I. Dérenbourg in Paris 24. Juli 1850: AZdJ. 1896, S. 380.
236. Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter I: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch, insbesondere zum Gebrauch für Israeliten, auf das Jahr 5611, hrsg. von M. Breslauer, Jg. I, Breslau [1850], Jahrbuch S. 35—66.
237. *Jüdische Geschichte von 1830 bis zur Gegenwart. (Vorlesungen, gehalten zu Breslau, Winter 1849/50): N. S. II, 246—273.
238. *Gutachten über eine Zentralbehörde für die jüdischen Gemeinden in Preußen: Mitgeteilt vom Gesamtarchiv der deutschen Juden in AZdJ. 1909, S. 413.
    [5. April 1850.]

1851.

239. **Divan des Castiliers Abu'l-Hassan Juda ha-Levi nebst Biographie und Anmerkungen. Breslau 1851, Joh. Urban Kern. VIII, 178 S. — Verbesserter Neudruck [ohne Anmerkungen]: N. S. III, 97—177.**
240. **Zur öffentlichen Prüfung der hiesigen jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 13. April Vormittags im Saale des Elisabeth-Gymnasiums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Israelitengemeinde. Breslau 1851 (Freund). 6 (1) S.**
241. *Briefe an S. D. Luzzatto 25. Februar, 7. März, an D. Chwolson in Petersburg 31. Dezember 1851: N. S. V, 211—213.
242. Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter II: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch, insbesondere zum Gebrauch für Israeliten, auf das Jahr 5612, hrsg. von M. Breslauer, Jg. II, Breslau [1851], Jahrbuch S. 29—52.

1852.

243. **Worte der Weihe, gesprochen bei Eröffnung des Fränckelschen Zufluchtshauses 6. April 1852. Breslau [1852] (Sulzbach). 13 S.**
244. **Zur öffentlichen Prüfung der hiesigen jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 21. März Vormittags im Saale des Elisabeth-Gymnasiums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Israelitengemeinde. Breslau 1852 (Freund). 8 S.**

1853.

245. **Isaak Troki. Ein Apologet des Judentums am Ende des sechszehnten Jahrhunderts. (Besonderer Abdruck aus dem Breslauer Jahrbuche für das Jahr 5614). Breslau 1853, Joh. Urban Kern. (2) 44 S. — Neudruck: N. S. III, 178—223.**
246. **Zur öffentlichen Prüfung der hiesigen jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 20. März Vormittags im Saale des Elisabeth-Gymnasiums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Israelitengemeinde. Breslau 1853 (Freund). 8 S.**

    [Nur das Vorwort S. 3 und die „Ordnung der Prüfung" sind von Geiger. S. 4—7 befindet sich ein Aufsatz des ersten Religionslehrers Dr. M. A. Levy: Über den Unterricht in der biblischen Geschichte in jüdischen Schulen.]
247. *Brief an X. 2. Januar 1853: N. S. V, 213—214.
248. Die ethische Grundlage des Buches über die Herzenspflichten: Einleitung zu Bechai ben Josef, Chobot halewowoth, hrsg. von E. Baumgarten, Wien 1853, S. XIII—XXII.
249. Blüten: Deutsch-israelitischer Volkskalender und Jahrbuch auf das Jahr 1854, hrsg. von A. Ruhemann, Jg. 1, Johannisburg [1853], Jahrbuch S. 15—44 und Wiener Mitteilungen, Ztschr. für israelitische Kulturzustände, hrsg. von M. Letteris, Jg. 1, Wien 1854, Nr. 3, 4, 6, 7 und 9.

    [1. Isaak ben Ruben und seine Asharoth. 2. Abu Harun Moses ben Esra. 3. Abul Hassan Juda Halevi. 4. Abraham ben Esra. 5. Immanuel aus Rom. 6. Streitpoesie.]
250. Lieder von Juda ha-Levi: Wiener Vierteljahrsschrift, Organ für Wissenschaft und Kunst, hrsg. von M. Letteris, Jg. 1, Wien 1853, S. 34—38 [deutsche Übersetzung], hebräische Beilage אבני נזר S. 1—6 [hebräischer Text].
251. Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter III: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch insbesondere zum Gebrauch für Israeliten auf das Jahr 1854, hrsg. von H. Liebermann, Brieg [1853], Jahrbuch S. 5 bis 58.

    [Separatabdruck von S. 13 ab: siehe Nr. 245.]
252. Isaac Samuel Reggio: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch auf das Jahr 1854, hrsg. von H. Liebermann, Brieg [1853], Jahrbuch S. 128—132.
253. מאמר על ר' לוי בר אברהם בר חיים וקצת בני דורו: Hechaluz, Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde Jg. II, Lemburg 1853, S. 12—27.

    [18. Marcheschwan 5613.]
254. נוספות על דבר ר' שמריה האיקריטי: Hechaluz, Wissenschaftliche Abhandlungen II, Lemberg 1853, S. 158—160.

    [4. Tag Channucka 5613.]
255. *Literaturbriefe aus dem Jahre 1853: N. S. II, 275—369.

    [Vorbericht vom 28. Nov. 1866.]

1854.

256. **Fest-Vortrag zur Feier der silbernen Hochzeit Ihrer Königl. Hoheiten des Prinzen und der Prinzessin von Preußen, gehalten in der großen Synagoge. Breslau 1854, Leopold Freund. 11 S.**

257. **Zur öffentlichen Prüfung der hiesigen jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 9. April Vormittags im Saale des Elisabeth-Gymnasiums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Israelitengemeinde. 1854. Breslau 1854 (Freund) (4) S.**
258. **סֵדֶר תְּפִלָּה דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre, mit Einschluß der Sabbate und sämtlicher Feier- und Festtage. Geordnet und mit einer neuen deutschen Bearbeitung versehen. Breslau 1854, Julius Hainauer. XIV, 570 S.**
259. **Predigten von Dr. Moritz Goldstein, weil. Prediger der israelitischen Brüdergemeinde zu Posen. Mit einem Vorwort versehen von Dr. Geiger. Mit dem Portrait des Verfassers. Posen 1854, Louis Merzbach. XXXI, 283 (3) S.**
   [Vorwort: S. V—VIII.]
260. *Brief an Berthold Auerbach 21. Mai 1854: N. S. V, 214—215.
261. Blüten: Kalender und Jahrbuch für Israeliten für das Jahr 5615 (1854—1855), hrsg. von Joseph Wertheimer, Neue Folge, Jg. 1, Wien 1854, S. 351—363.
   [Dichtungen, deutsch und hebräisch, von Moses ben Esra, Juda halevi, Meir aus Rothenburg, spätere Dichtungen.]
262. Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter IV: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch, insbesondere zum Gebrauch für Israeliten, auf das Jahr 1855, hrsg. von H. Liebermann, Brieg [1854], Jahrbuch S. 89—100.
263. העתק מכ"י פי' הרשב"ם לפרשה ראשונה של בראשית החסר בנדפס והוכחה שהפי' לסוף ס' איוב מקאפיטל מ' ואילך איננו מרש"י רק מנכדו זה הרשב"ם והערה ע"ד פי' הרשב"ם והראב"ע בשם אהיה: Kerem Chemed, Briefe und Abhandlungen, die jüdische Literatur betreffend, Bd. VIII, hrsg. von S. Sachs, Berlin 1854, S. 41—51. — Neudruck: N. S. Abhandlungen in hebräischer Sprache S. 64—73.
   [13. Adar II 5613.]

1855.

264. **Parschandatha. Die nordfranzösische Exegetenschule. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibel-Exegese und der jüdischen Literatur (Schriften, herausgegeben vom Institute zur Förderung der israelitischen Literatur). Leipzig 1855, Leopold Schnauß. 34 + 54 S. Hebräischer Teil u. d. T.: ספר פרשנדתא על חכמי צרפת מפרשי המקרא והוא יפרד לארבעה מאמרים. בהוצאות חברת מחזיקי חכמת ישראל. לייפציג רט"ז בדפוס המשובח של ליאופולד שנוים.**
265. **Zur Prüfung der Zöglinge der jüd. Religionsunterrichts-Anstalt Sonntag, den 1. April 1855, im Saale des Elisabetanums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Israeliten-Gemeinde. Breslau [1855] (Freund). 8 S.**
266. Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter V: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch, insbesondere zum Gebrauch für Israeliten, auf das Jahr 1856, hrsg. von H. Liebermann, Brieg [1855], Jahrbuch S. 103—117.
267. Literarische Nachricht aus Breslau, 1. November: AZdJ. 1855, S. 629—631.
   [Selbstanzeige der Schrift über Leon da Modena, die auf dem Titelblatt das Jahr 1856 führt: Nr. 269.]

1856.

268. **Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule. (Schriften, herausgegeben vom Institute zur Förderung der israelitischen Literatur. Erstes Jahr: 1855/56. Israelitische Volksbibliothek III.) Leipzig 1856, Oskar Leiner. 63+36 S. Hebräischer Teil u. d. T.: ציצים ופרחים משרי ספרד ואיטליא נלקחים. לייפציג תרט"ז בדפוס המשובח של ליאופולד. שנויס. — Neudruck der jüdischen Dichtungen der spanischen Schule: N. S. III, 224 bis 251.**

269. **Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571—1648) und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume. Breslau 1856, Joh. Urban Kern. 63 S. Hebräischer Teil u. d. T.: מאמר מגן וצנה להר"ר יהודה אריה ממודינא ונוסף עליו קצור שני חבוריו מגן וחרב עם חיי יהודה. ברעסלויא תרט"ז לפ"ק. נדפס אצל הירש וולצבאך (2) 17 Bl.**

[S. 57—63 des deutschen Teiles enthalten als „Schlußwort": Nachruf auf Isaac Samuel Reggio.]

270. **Predigt zur Friedensfeier am 4. Mai 1856. Breslau 1856, Leopold Freund. 16 S.**

271. **Zur Prüfung der Zöglinge der jüd. Religionsunterrichts-Anstalt Sonntag, den 16. März 1856, im Saale des Elisabetanums ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Israeliten-Gemeinde. Breslau [1856] (Freund). 8 S. — Neudruck: N. S. I, 339—342.**

[Die Ortsangabe der Prüfung ist handschriftlich korrigiert: im Goldschmidt-Saale.]

272. *Briefe an Konsistorialrabbiner I. Kahn in Trier 10. April, an S. D. Luzzatto 11. Juni 1856: N. S. V, 216—218.

273. Jüdische Dichter Spaniens im zehnten Jahrhundert. (Einleitung zu dem nächstens erscheinenden Gabirol.) 1. Die hebräische Sprache als Dichtungssprache in Spanien. 2. Ältere Dichter: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch, insbesondere zum Gebrauch für Israeliten, auf das Jahr 1857, hrsg. von H. Liebermann, Jg. IV, Brieg [1856], Jahrbuch S. 3—23.

274. Schreiben an Ignaz Blumenfeld in Wien: Vorwort zu Ozar nechmad, Briefe und Abhandlungen, jüdische Literatur betreffend, hrsg. von I. Blumenfeld, Jg. I, Wien 1856, S. (7—8).

275. מכתב י"ח אל המוציא לאור א) על פעל כדר הנשרש משם כדור בלשון חכמינו ב) על דבר ההלכה במס' סופרים פ"ד ה"ט ג) עוד ראיה כי הבריתות המובאות בתלמוד בבלי משונות הן מתכונתם הראשונה כאשר נמצאו עוד בתוספתא במכילתא ספרא וספרי ועוד בתלמוד ירושלמי: Ozar Nechmad I, 51—54. — Neudruck von Artikel 1—2: N. S., Abhandlungen in hebräischer Sprache S. 116—117.

276. מכתב ל"ב אל המוציא לאור מאמר על ר'יוסף קמחי: Ozar Nechmad I, 96 bis 119. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 1—22.

277. מכתב ל"ו אל המוציא לאור ענין יצחק שמואל ריגייו: Ozar Nechmad I, 128—131.

278. מכתב נ' אל המוציא לאור שגיאות הדפוס והוספות למכתב ל"ב ול"ו: Ozar Nechmad I, 159—160.

279. על דבר אגרת י׳ מס׳ כרם חמד חוברת שמינית ובדקדוק מלת זכור והבדלה ממלת זכר ועם זה הערות מושכלות על מה שסברו בהוראתן המדקדקים אשר מעמנו ואשר לא מבני עמנו ועל מה שהבינו בהן בעלי המשנה הראשונים והאחרונים ובעלי הברייתות והתלמודים השנים וכי הברייתות לא נמצאו בשלימותן בידי האמוראים הבבליים: Kerem Chemed, Briefe und Abhandlungen, die jüdische Literatur und Wissenschaft betreffend, Bd. IX, hrsg. von S. Sachs, Berlin 1856, S. 19—26. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 73—83.
[22. Marcheschwan 5614.]
280. ד׳ הערות והן על דבר נקדני צרפת ואשכנז ודברים מלוקטים מדבריהם מתוך כ״י על דבר ס׳ יסוד מספר כ״י להראב״ע ועוד חקירות יקרות בדקדוק וניקוד: Kerem Chemed IX, 61—71. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 83—95.
281. מכתב על דבר החלוץ חוברת שניה: Hechaluz, Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde Jg. III, Lemberg 1856, S. 20—22.
[8. Kislew 5614.]
282. הערות קטנות בחכמת הלשון: Hechaluz III, 74—80, 158—160. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 50—60.

1857.

283. **Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judentums. Breslau 1857, Julius Hainauer. (2) VIII, 500 S.**
284. **Zur Prüfung der Zöglinge in der Religionsunterrichts-Anstalt der hiesigen Synagogengemeinde Sonntag, den 5. April 1857, Morgens $8^1/_2$ bis 12 Uhr im Goldschmidt-Saale ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde. Breslau [1857] (Freund). 7 (1) S.**
285. *Briefe an S. D. Luzzatto 23. März, 6. September, an Jakob Auerbach 3. Dezember, an M. A. Stern 8. Dezember 1857: N. S. V, 218—225.
286. מכתב ב׳ אל המוציא לאור א) חדשות על דבר ר׳ שבתי דונולו ב) על תשובת הרמב״ם לר׳ אנטולי ועל אגרת השמד לו ועוד נוספה אגרת אל חכמי לוניל מתוך כ״י. ג) תשובת שלמון הלוי אל הלורקי. ד) על חכמי פרובינצא ועל תולדות ר׳ ורחיה הלוי להר״ר יעקב רייפמאן: Ozar Nechmad, Jahrg. II, Wien 1857, S. 1—9.
[19. Siwan 5616.]
287. מכתב ג׳ אל המוציא לאור תולדות ר׳ משה קמחי: Ozar Nechmad II, 17—24. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 24—30.
[5. Tammus 5616.]
288. מכתב י״ג אל המוציא לאור א) על חלוף אותיות דומות ובפרט זי״ן ונו״ן פשוטה ועל דבר אותיות גדולות וקטנות. ב) אגרת ר׳ שמריה מניגריפונטו אל היהודים מרומה. ג) נוספות על דבר ר׳ לוי בן אברהם בן חיים ור׳ שמואל הסולמי. ד) עוד דברים על ר׳ יוסף קמחי. ה) על אשה פרושה במשנת סוטה ג׳ ד׳ ופרק ממאמרי הרמ״בם: Ozar Nechmad II, 86—101. — Neudruck von Abschnitt 1 und 4: N. S. in hebr. Sprache S. 22—23, 60—64.
[15. Marcheschwan 5617.]
289. מכתב י״ז אל המוציא לאור תולדות הרד״ק: Ozar Nechmad II, 157—173. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 30—47.
[26. Marcheschwan 5617.]

290. מכתב כ"ג אל המוציא לאור הערות על המאמרים והשירים הבאים במחברת שניה מהאוצר: Ozar Nechmad II, 223—229.

291. Hebräische Zeitschriften. 1) החלוץ *Hechaluz*, Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde Bd. I—III, Lemberg 1852—1856. 2) כרם חמד *Kerem Chemed*. Neue Folge, Briefe und Abhandlungen, die jüdische Literatur und die mit ihr verwandten Wissenschaften betreffend, hrsg. von *S. Sachs*, Bd. VIII—IX, Berlin, 1854—1856. 3) אוצר נחמד *Ozar Nechmad*. Briefe und Abhandlungen, jüd. Literatur betreffend, hrsg. von *Ignaz Blumenfeld*, Jahrg. I, Wien 1856: ZDMG. XI, 331—335.
[16. Dezember 1856.]

292. Mittelalterlich-jüdische Literatur. 1) *Luzzatto, S. D.*, Appendice zu Camillo Ugoni, Della letteratura italiana nella seconda metà del secolo XVIII, Mailand 1857. 2) אוצר נחמד *Ozar Nechmad*. Briefe und Abhandlungen, jüdische Literatur betreffend, Jahrg. II, Wien 1857: ZDMG. XI, 572—575.

293. Zur Geschichte der jüdischen Liturgie 1) קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים Sammlung alter bisher ungedruckter Schriften, hrsg. von *Juda Rosenberg*. Teil 1—2, Berlin 1856. 2) *Luzzatto, S. D.*, מבא למחזור כמנהג בני רומא Einleitung zum Machsor nach römischem Ritus, Livorno 1856. 3) *Landshuth, L.*, Onomasticon auctorum hymnorum Hebraeorum eorumque carminum cum notis biographicis et bibliographicis e fontibus excusis et mss., Fasc. I, Berlin 1857: ZDMG. XI, 576—578.

1858.

294. **Über den Austritt aus dem Judentum. Ein aufgefundener Briefwechsel. Leipzig 1858, Otto Wigand. 32 S. — Neudruck: N. S. I, 230—246.**

295. **Über den Austritt aus dem Judentume. Offenes Sendschreiben an Herrn M. Maaß. Breslau 1858, Joh. Urban Kern. 32 S. — Neudruck: N. S. I, 247—282.**

296. **Zur Prüfung der Zöglinge der jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt Sonntag, den 28. März 1858, im Goldschmidtschen Saale ladet ehrerbietigst ein Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde. Breslau [1858] (Freund). 7 (1) S. — Neudruck: N. S. I, 342—348.**

297. *Briefe an Emilie Geiger 23. Mai—4. Juni, an M. A. Stern 9. August, 28. Dezember 1858: N. S. V, 225—230.

298. Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter VI: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch, insbesondere zum Gebrauch für Israeliten, auf das Jahr 1859, hrsg. von H. Liebermann, Brieg [1858], Jahrbuch S. 74—78.

299. Zur Theologie und Schrifterklärung der Samaritaner. Vortrag, gehalten in der Orientalisten-Versammlung zu Breslau am 30. September 1857: ZDMG. XII, 132—142. — Neudruck: N. S. III, 255—266.
[27. Sept. 1857.]

300. Zur Geschichte der talmudischen Lexikographie. Einige unbekannte Vorgänger und Nachfolger des Aruch: ZDMG. XII, 142—149. — Neudruck: N. S. III, 267—274.
[20. August 1857.]

301. זַרְעִיּוֹת, זַרְעֲיָתָא, σπέρματα: ZDMG. XII, 307—309.

302. Warum gehört das Buch Sirach zu den Apokryphen?: ZDMG. XII, 536—543. — Neudruck: N. S. III, 275—282.

303. Zu Curetons Corpus Ignatianum (London 1849) und Spicilegium Syriacum (London 1855): ZDMG. XII, 543—544.

304. Eine mittelalterliche jüdische Medaille: ZDMG. XII, 680—693.
305. *Gregorii Bar-Hebraei* scholia in Psalmum VIII, XL, XLI, L edita . . . Dissertatio, quam defendet *R. G. F. Schroeter*, Breslau 1857: ZDMG. XII, 191—192.
  [25. August 1857.]
306. Talmudische Grammatik und Lexikographie. 1) *Geiger, Abraham*, Lehr- und Lesebuch der Mischna, Abt. 1—2, Breslau 1845. 2) *Loewy, David*, לשון חכמים Leschon Chachamim, Wörterbuch, enthaltend hebr. Wörter und Redensarten, die sich im Talmud befinden, Heft 1—2, Prag 1845. 3) *Dukes, Leopold*, Die Sprache der Mischnah, lexikographisch und grammatisch betrachtet, Eßlingen 1846. 4) *Rapoport, Salomo Jehuda*, ספר ערך מלין Erech Millin, opus encyclopaedicum, Bd. 1 (Litera א), Prag 1852. 5) *Sachs, Michael*, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung, Heft 1—2, Berlin 1852—54. 6) ארבעה ספרים נפתחים הערוך ומוסף הערוך ספר המעריך וספר הפלאה שבערכיו Rabbinisch-aramäisch-deutsches Wörterbuch von *Nathan aus Rom*, neue und verbesserte Auflage von *H. Sperling*, Teil 1—2, Lemberg 1857: ZDMG. XII, 357—372.
  [1. Nov. 1857.]
307. *Steinschneider, M.*, Jewish Literature from the eighth to te eighteenth century, with an introduction of Talmud and Midrash, London 1857: ZDMG. XII, 372—373.
308. Analecta Nicaena, Fragments relating to the council of Nice, the syriac text with a translation by *B. Harris Cowper*, London — Paris — Leipzig 1857. *Gregorii Barhebraei* Horreum mysteriorum sive commentarios in Testamenti veteris et novi libros sacros edidit *F. F. Larsow*, Leipzig 1858: ZDMG. XII, 545—548.
309. Neue Ausgaben. 1) ספר חזוק אמונה Chisuk Emuna, neu hrsg. von *J. Fischl*, Leipzig 1857. 2) ספר שערי תשובה Gutachten-Sammlung der babylonischen Lehrer oder Geonim, neu hrsg. von *J. Fischl*, Leipzig 1858: ZDMG. XII, 728—731.

1859.

310. **Zur öffentlichen Prüfung in der jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 17. April Vormittags im Goldschmidt-Saale ladet ehrerbietigst ein der Direktor der Anstalt Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde. Breslau [1859] (Freund). 7 (1) S.**
311. Gedichte: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch auf das Jahr 1860, hrsg. von H. Liebermann, Jg. VII, Brieg [1859], Jahrbuch S. 69—72. — Neudruck: N. S. V, 374—377.
  [Wonach ich bange? O tiefer Abgrund, Menschenherz. O Menschenherz, sei stark, mein Herz.]
312. Über ממחרת השבת 3. Mos. 23,11 und 15 und Aben Esra's Erklärung dieser Worte. Eine Bemerkung zu Herrn S. Deutsch's „Über die Zeit der Darbringung der Erstlingsgarbe und der Erstlingsbrode Jahrg. 1857 S. 625 ff.: Ztschr. für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, hrsg. von Rudelbach und Guericke, Jahrg. 20, Leipzig 1859, S. 251—252.
313. אף שברי לוחות מונחין בארון דבר אמת להרב שי"ר: Hechaluz, Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde Jahrg. IV, Breslau 1859, S. 50—52.
  [18. Tebet 5618.]
314. Aus einem Briefe des Rabb. Dr. Geiger: ZDMG. XIII, 490—492.
  [Über Joseph ibn Zaddik, Kalonymos ben Jehuda, die mittelalterliche jüdische Medaille u. a.]
315. שירי שלמה Schire Schlomo. Hebräische Gedichte von *Salomon ben Gabirol* aus Malaga. Aus Handschriften hrsg. von *Leopold Dukes*, Hannover 1858: ZDMG. XIII, 507—516.

316. *Joel, M.*, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Maimonides), Breslau 1859: ZDMG. XIII, 542—547.
317. Hebräische Zeitschriften. 1) כוכבי יצחק *Kochbe Jizchak*, eine Sammlung ebräischer Aufsätze . . hrsg. von *M. E. Stern*, Heft 24, Wien 1858. 2) מגד ירחים *Meged Jerachim*, Sammelschrift für Freunde der hebräischen Literatur, hrsg. von *Joseph Kohn*, Heft 4, Lemberg 1858. 3) החלוץ Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde, Bd. IV, Breslau 1859: ZDMG. XIII, 711—714.

1860.

318. **Zur öffentlichen Prüfung in der jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 1. April Vormittags von 8—12 Uhr im Goldschmidt-Saale ladet ehrerbietigst ein der Direktor der Anstalt Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde. 1860. Breslau [1860] (Freund). 7 S.**
319. *Briefe an Emilie Geiger Januar—März, an M. A. Stern 10. Februar, 19. März, 9. Juli, an Dr. Zunz 26.—27. März, 27.—28. Dezember, an Jakob Auerbach 27. Juni, an Rabbiner Wechsler 6. September 1860: N. S. V, 230—250.
320. Immanuel, der Freund Dantes: Magazin für die Literatur des Auslandes Jahrg. 29 Nr. 3. — Neudruck: Deutscher Volkskalender und Jahrbuch auf das Jahr 1861, hrsg. von H. Liebermann, Jg. VIII, Brieg [1860], Jahrbuch S. 111 bis 119.
321. Berichtigung einiger neuen Behauptungen: Hebräische Bibliographie III, Berlin 1860, S. 1—4.

    [Gegen *Grätz*, Die Anfänge der neuhebräischen Poesie in Monatsschrift 1860 und *Grätz*, Geschichte Bd. V.]
322. Das Studium der nachbiblischen Literatur unter den Christen I—II: Hebräische Bibliographie III, S. 37—41, 77—79.
323. Der Jude Manoello, der Freund Dantes: Hebräische Bibliographie III, S. 59—60.
324. Über Moses ben Nachman: Hebräische Bibliographie III, S. 74—76.
325. סומכוס המעתיק היוני: Hechaluz, Wissenschaftliche Abhandlungen, Jg. V, Breslau 1860, S. 26—31. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache, S. 135—141.
326. בתולה מעמיו: Hechaluz V, S. 73—75. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache, S. 132—135.
327. דברי בקורת אחרים עם ספרי הגדול נצמדים. א) מעשה הירודים. ב) עם הארץ. ג) אֵל ד) צלם אלהים. ה) השופט כל הארץ וגו'. ו) ראה את פני ה'. ז) כי לא יראני האדם וחי. ח) עֵגֶל. ט) ההלכה הקדומה והתרגום הירושלמי:
    Ozar Nechmad, hrsg. von I. Blumenfeld, Jg. III, Wien 1860, S. 1—15. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 95—116 [mit den Nachträgen].

    [22. Tebet 5618.]
328. מכתב י"א אל המוציא לאור הוספות על מאמריו במחברת ראשונה ושניה וגם במחברת הזאת (מאמר א') ועל דבר דניאל אוהב לעמנואל. שתי אגרות:
    Ozar Nechmad III, 114—128. — Teilweiser Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 24, 99—102, 106—107, 109—110, 114—116.
329. Notizen. 1. Assaf. 2. Nachschrift zur Anzeige der Analecta Nicaena (Bd. XII, 547). 3. Anfrage [betr. שלף Ps. 129, 6]: ZDMG. XIV, 277—279.

    [28. Juli, 5. August, 1858, 13. Nov. 1859.]
330. Zur Targum-Literatur. *Chajes, Hirsch*, מאמר אמרי בינה Imre Binah, Zolkiew 1849: ZDMG. XIV, 313—318.

    [7. Sept. 1858.]

331. Talmudische Lexikographie. *Berlin, Jesaja,* הפלאה שבערכין Additamenta zu Nathan ben Jechiels Lexikon, hrsg. von *L. Rosenkranz,* Buchstabe ל—ת, Leipzig 1859: ZDMG. XIV, 318—320.
[9. Nov. 1859.]
332. *Slonimski, S.,* אות זכרון Alexander von Humboldt, eine biographische Skizze, Berlin 1858: ZDMG. XIV, 321.
[2. Sept. 1858.]
333. Hebräische Zeitschriften. 1) *Kochbe Jizchak,* hrsg. von *M. E. Stern,* Heft 25, Wien 1860. 2) *Jeschurun,* hrsg. von *Joseph Kobak,* Jg. III, Leipzig 1859: ZDMG. XIV, 584—586.
334. Die Fabeln des *Sophos,* syrisches Original der griechischen Fabeln des *Syntipas,* hrsg. von *Julius Landsberger,* Posen 1859: ZDMG. XIV, 586—593.
335. *Munk,* Gebirol und Maimonides. 1) *Munk, S.,* Mélanges de philosophie Juive et Arabe, Lieferung 1, Paris 1857. 2) Le guide des égarés par *Moïse ben Maimoun* dit Maïmonîde, publié par *S. Munk,* Bd. 1, Paris 1856: ZDMG. XIV, 722—738.
[21. Sept. 1858.]
336. *Munk, S.,* Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Lieferung 2, Paris 1859: ZDMG. XIV, 738—740.
[29. April 1859.]
337. Hebräische Zeitschriften. *Ozar nechmad,* hrsg. von *Ignaz Blumenfeld,* Jahrgang III, Wien 1860: ZDMG. XIV, 741—747.

1861.

338. **Die Bedeutung einer jüdischen Gemeindebibliothek. Einladungsschrift zur Eröffnung der Bibliothek der Synagogen-Gemeinde Breslau am 7. April 1861 Vormittags 11 Uhr, Breslau [1861] (Sulzbach). 4 S. — Neudruck: Hebräische Bibliographie IV, Berlin 1861, S. 25—27 und Deutscher Volkskalender und Jahrbuch auf das Jahr 1863, hrsg. von H. Liebermann, Jahrg. X, Brieg [1862], Jahrbuch S. 72—75.**
339. **Katalog der Bibliothek der Synagogengemeinde zu Breslau (Israelitischer Lehr- und Lese-Verein). Breslau 1861 (Sulzbach). VI, 150.**
[Das anonyme Vorwort S. III—VI rührt von Geiger her, ebenso die Beschreibung der beiden Handschriften S. 125—128.]
340. **Notwendigkeit und Maß einer Reform des jüdischen Gottesdienstes. Ein Wort zur Verständigung. 2. Auflage. Breslau 1861, Julius Hainauer. 30 S. — Neudruck: N. S. I, 203—229.**
[Vgl. Nr. 228.]
341. **Worte der Trauer, gesprochen am Grabe des verewigten Herrn David Immerwahr, den 24. Februar 1861 (Purim 5621). Breslau 1861 (Heinrich Lindner). 8 S.**
342. **Zur öffentlichen Prüfung in der jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 24. März Vormittags von 8—12 Uhr im Goldschmidt-Saale ladet ehrerbietigst ein der Direktor der Anstalt Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde. 1861. Breslau [1861] (Freund). (4) S.**
343. **Gott siehet! Predigt für den Neujahrstag des Jahres 5621 (1860) als Entwurf aus den hinterlassenen Papieren des kurz vor dem Neujahrsfeste verstorbenen Dr. Samuel Holdheim, Rabbiner und Prediger der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin. Nebst einem Vorworte von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner in Breslau. Auf Verlangen dem Druck übergeben. Berlin 1861, Selbstverlag der Witwe des sel. Verfassers. VI, 16 S.**

344. *Briefe an Dr. Zunz 4. April, an Rabbiner Wechsler 8. April, Oktober, an M. A. Stern 18. September 1861: N. S. V, 250—254.
345. *Gutachten über die rituale Statthaftigkeit der Orgel bei dem synagogalen Gottesdienste. Breslau, den 30. Oktober 1861: N. S. I, 283—295.
346. Moses Kohen (Gikatilia) bei den Karäern: Hebräische Bibliographie IV, 43—45.
347. Das Studium der nachbiblischen Literatur unter den Christen III—IV: Hebräische Bibliographie IV, 81—84, 129—131.
348. *Sultanski, M.*, תיטיב דעת Eupatoria 1858: Hebräische Bibliographie IV, 61—62.
349. על דבר איזה מחלוקות אשר בין הצדוקים והנלוים אליהם ובין הפרושים וההפרש בין ההלכה הקדומה למאוחרת. מאמר כולל א) עירוב ב) עור ועצמות נבלה ג) יבום ארוסות ד) עין תחת עין ה) דמי טהר: Hechaluz, Wissenschaftliche Abhandlungen, Jg. VI, Breslau 1861, S. 13—30. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache, S. 142—165.
350. Aus einem Schreiben des Rabbiners Dr. Geiger: ZDMG. XV, 413—415.
 [Die Nabatäer im Talmud, Zere für das kurze arabische Alif, Zu Bd. XIV, S. 683 Z. 1.]
351. Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem, fasc. 1 ed. *Thomas Skat Rordam*, Kopenhagen 1859: ZDMG. XV, 146—149.
 [16. Dezember 1859.]
352. Die nordfranzösische Exegetenschule. 1) Der Commentar des *Joseph Kara* zu Job, Breslau 1856. 2) Commentar zum Pentateuch von *Joseph Bechor Schor*, hrsg. von *A. Jellinek*, Abt. 1, Leipzig 1856: ZDMG. XV, 149—158.
 [29. Oktober 1858.]
353. Hebräische Zeitschriften. 1) אוצר חכמה Schatzkammer der hebr. Literatur, Zeitschrift, hrsg. von *Joseph Kohn*, Jahrg. I, Heft 1, Lemberg 1859. 2) החלוץ Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. V, Breslau 1860: ZDMG. XV, 416—419.
 [5. September 1860.]
354. *Kochbe Jizchak*, Zeitschrift, hrsg. von *M. E. Stern*, Heft 26, Wien 1861: ZDMG. XV, 813—819.]
 [Besprechung von Pinskers Ausgabe des Divan des Karäers Moses Aldar'i.]

1862.

355. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der Synagogen-Gemeinde Breslau. Erster Jahrgang. Breslau 1862, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 318 (1) S.**
356. **Zur öffentlichen Prüfung in der jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 13. April Vormittags von 8—12 Uhr im Goldschmidt-Saale ladet ehrerbietigst ein der Direktor der Anstalt Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde. 1862. Breslau [1862] (Freund). (4) S.**
357. *Briefe an Rabbiner Wechsler 7. Januar, 3. September, 12. Dezember, an M. A. Stern 12. Februar 1862: N. S. V, 254—261.
358. *Brief an I. Dérenbourg in Paris 24. Februar 1862: AZdJ 1896, S. 380—381.
359. Natan Adler und sein Dajjan Leser: Hebräische Bibliographie V, Berlin 1862, S. 77—79.
360. Neuere Mitteilungen über die Samaritaner: ZDMG. XVI. Leipzig 1862, S. 714 bis 728.
 [21. Mai 1861.]
361. Der Baal in den hebräischen Eigennamen: ZDMG. XVI, 728—732.
 [11. Oktober 1861.]

362. תַּלְמַי Bartholomäus, Ptolemäus: ZDMG. XVI, 732.
[4. Juni 1861.]
363. *He-Chaluz*, Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde Bd. VI, Breslau 1861: ZDMG. XVI, 287—295.
[25. Nov. 1861.]
364. History of the Martyrs in Palestine by *Eusebius*, edited and translated into English by *William Cureton*, London 1861: ZDMG. XVI, 295—297.
[7. Oktober 1861.]
365. Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem edidit *T. Skat Rordam*, fasciculus posterior, Kopenhagen 1861: ZDMG. XVI, 297—298.
[19. August 1861.]
366. פירוש הישע לר׳ יוסף קרא *Josephi Kara* in Hoseam commentarius, Breslau 1861: ZDMG. XVI, 299—300.
[19. August 1861.]
367. Der Boden zur Aussaat: J. Z. I, 1—9.
368. Der 11. März 1862: J. Z. I, 10—18.
[Jubiläum des preußischen Edikts vom 11. März 1812.]
369. Die Levirats-Ehe, ihre Entstehung und Entwickelung: J. Z. I, 19—39.
370. Symmachus, der Übersetzer der Bibel: J. Z. I, 39—64.
[24. Oktober 1861.]
371. Zum Lessing-Denkmal. Ein Aufruf, namentlich an die Juden: J. Z. I, 85—88.
372. Die Begleitung des gottesdienstlichen Gesanges durch die Orgel: J. Z. I, 89—98.
[Ist das Gutachten Nr. 345.]
373. Die Lebensjahre der zwei ältesten Geschlechterreihen. Nach den drei verschiedenen Textes-Rezensionen: J. Z. I, 98—121, 174—185.
374. Die Rabbiner der Gegenwart: J. Z. I, 165—174.
[Die Rabbinatsprüfung am jüd. theol. Seminar zu Breslau.]
375. Alte Romantik, neue Reaktion: J. Z. I, 245—252.
376. Die protestantische Kirchenzeitung und der Fortschritt im Judentume: J. Z. I, 75—82.
[22. Dezember 1861.]
377. Die Revue des deux mondes und die kritisch-historische Theologie: J. Z. I, 82—84.
378. Chronik und Koheleth: J. Z. I, 146—160.
[25. Dezember 1861.]
379. Hupfeld über „Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung“: J. Z. I, 160—163.
[25. Dezember 1861.]
380. War Hai Gaon ein Feind philosophischer Studien?: J. Z. I, 206—217.
381. Kochbe Jizchak. Joseph b. Elieser über Zusätze im Pentateuch: J. Z. I, 217 bis 223.
[Besprechung von *Kochbe Jizchak*, hrsg. von *M. E. Stern*, Heft 27, Wien 1862.]
382. Isaak da Costa: J. Z. I, 223—232.
383. Jüdische Philosophie: J. Z. I, 276—282.
384. Theologische Studien und Kritiken: J. Z. I, 282—287.
[Besprechung von Heft 2—4 der *Theologischen Studien und Kritiken* Jg. 1862.]
385. Alte jüdische Grammatiker und Lexikographen: J. Z. I, 288—299.
[Besprechung von *Neubauer*, Notice sur la lexicographie Hébraïque im Journal asiatique 1861.]
386. Die wissenschaftliche Orthodoxie im Protestantismus: J. Z. I, 299—303.

387. *Strauß, David Friedrich*, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862: J. Z. I, 64—68.
388. לקט שושנים *Leket Schoschanim.* Blumenlese neuhebräischer Dichtungen. chronologisch geordnet von *H. Grätz*, Breslau 1862: J. Z. I, 68—75.
389. *Popper, Julius*, Der biblische Bericht über die Stiftshütte, Leipzig 1862: J. Z. I, 122—140.
390. *Kayserling, M.*, Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke. Leipzig 1862: J. Z. I, 140—146.
391. *Sprenger, A.*, Das Leben und die Lehre des Mohammed, Bd. 1, Berlin 1861: J. Z. I, 185—191.
392. *Wissenschaftliche Blätter* aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt (Beth ha-Midrasch) in Berlin, Sammlung I, Berlin 1862: J. Z. I, 192—196.
393. *Levy, M. A.*, Geschichte der jüdischen Münzen, Leipzig 1862: J. Z. I, 196—206.
394. *Briefe von Heinrich Heine* an seinen Freund Moses Moser, Leipzig 1862: J. Z. I, 264—273.
395. *Wolf, G.*, Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens, Breslau 1862: J. Z. I, 273—276.

1863.

396. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde Frankfurt a. M. Zweiter Jahrgang. Breslau 1863, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 311 S.**
    [Heft 3—4, S. 161—311, erschien als Doppelheft erst 1864.]
397. **Zur öffentlichen Prüfung in der jüdischen Religionsunterrichts-Anstalt am 29. März Vormittags von 8—12 Uhr im Goldschmidt-Saale ladet ehrerbietigst ein der Direktor der Anstalt Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der hiesigen Synagogen-Gemeinde. 1863. Breslau [1863] (Freund). 8 S. — Neudruck: N. S. I, 348—351.**
398. **Sadducäer und Pharisäer. (Sonderabdruck aus dem zweiten Bande der J. Z.) Breslau 1863, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). 48 S.**
    [Siehe Nr. 412.]
399. **Sechs Predigten von Samuel Holdheim, weiland Rabbiner der Reformgemeinde zu Berlin. Berlin 1863, Selbstverlag der Witwe des sel. Verfassers. 72 S.**
    [Mit einem Vorworte des Herausgebers Geiger.]
400. *Predigt zum 50. Gedenktag der Schlacht bei Leipzig, 18. Okt. 1863, Frankfurt a. M.: N. S. I, 398—409.
401. *Briefe an Rabb. Stein in Frankfurt 7. Januar, an M. A. Stern 25. Januar, 17. Juni, an M. A. Levy in Breslau 4.—7. Oktober, an Rabb. Wechsler 15. Oktober, 15. Dezember, an D. Honigmann in Breslau 3. November 1863: N. S. V, 261—263, 283—288.
402. Zu Leon da Modena: Hebräische Bibliographie VI, Berlin 1863, S. 23—24.
403. הערות לס' ליקוטי קדמוניות להר"ר שמחה פינסקר. אגרת אל המחבר: Ozar Nechmad, hrsg. von I. Blumenfeld, Jg. IV, Wien 1863, S. 8—36.
404. מכתב ד' אל המוציא לאור על דבר הפי' לעורא המיוחס לר"י קרא ואודת הפי' אשר בידינו הנדפס על שם רש"י: Ozar Nechmad IV, 43—47. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 47—50.
    [19. Siwan 5621.]
405. חקירות שונות בתלמוד ובמדרשים. א) חבורות. ב) שלשה אחים שהי' ר' ישמעאל דורש בתורה. ג') חמור גרם. ד) פרכת וכפרת. ה) ויאמרו לו מצאנו מים. ו) האליה. ז) ב"ד של עשרים ושלשה. ח) תקוני בעלי הטעמים: Ozar

Nechmad IV, 92—107. — Neudruck: N. S. in hebr. Sprache S. 118—132.
[13. Jjar 5621.]

406. Sprachliche Notizen [Syrisches]: ZDMG. XVII, 404.
[6. Mai 1862.]

407. Die hebräische Grammatik bei den Samaritanern. ZDMG. XVII, 718—725.
[12. November 1862.]

408. Syrisches: ZDMG. XVII, 725—729.

409. *Nöldeke, Th.*, Über die Mundart der Mandäer, Göttingen 1862: ZDMG. XVII, 420—423.
[1. Sept. 1862.]

410. Anecdota Syriaca edidit *J. P. N. Land*, Bd. 1, Leyden 1862. *Wright, William*, Anecdota Syriaca, London 1863: ZDMG. XVII, 752—759.

411. *Smith, R. P.*, Review of Anecdota Syriaca, London 1863: ZDMG. XVII, 760—762.

412. Sadduzäer und Pharisäer: J. Z. II, 11—54.
[23. Dezember 1862.]

413. Die protestantische Kirchenzeitung und der Fortschritt im Judentume II: J. Z. II, 81—88.

414. Dispensation von der Schwagerehe und Weigerung der Unmündigen (Chalizah und Mëun): J. Z. II, 88—112.

415. Gotthold Salomon und Gabriel Riesser. Ein Andenken: J. Z. II, 125—137.

416. Nordamerikanische Zeitschriften: J. Z. II, 66—68.
[25. August 1862. Sinai, hrsg. von *Einhorn*, Jg. VII. The Israelite, hrsg. von *Wise*, Bd. 9.]

417. Alte jüdische mathematische Schriften: J. Z. II, 68—69.
[21. September 1862. Baraitha des Samuel, die 49 Middoth Nathans.]

418. Ein Kommentar Parchons: J. Z. II, 69—71, 80.
[7. Dezember 1862.]

419. Kochbe Jizchak, 28. Heft: J. Z. II, 71—72.
[9. November 1862.]

420. Das physisch Charakteristische der Juden: J. Z. II, 72—73.
[17. November 1862.]

421. Die Ratlosigkeit über Lessing: J. Z. II, 73—76.
[28. Dezember 1862.]

422. Alte jüdische Grammatiker und Lexikographen II: J. Z. II, 148—154.

423. Ein Kommentar Parchons II: J. Z. II, 154—155.

424. Statistisches: J. Z. II, 155.
[Zahl der Juden in der Schweiz 1860, in Toskana 1861.]

425. Bibelkritisches: J. Z. II, 155—157.
[Genesis VI, 3 und XIV, 18—20.]

426. Die Firkowitsch'sche Sammlung; J. Z. II, 157—158.

427. Alte Schriften, zum ersten Male herausgegeben. 1) ברכת אברהם Birkath Abraham, Gutachten *Abrahams, Sohnes des Maimonides*, Antworten an Daniel Babli, hrsg. durch *Beer Goldberg* und *L. Silbermann*, Lyck 1859. 2) ספר שאלות ותשובות מהר"ם ב"ר ברוך Gutachten des *Meir b. Baruch Rothenburg*, hrsg. durch *Nathan Rabinowicz*, Lemberg 1860. 3) ספר שאלות ותשובות מהר"ח אור זרוע Gutachten des *Chajim b. Isaak Or sarua*, hrsg. durch *Juda Rosenberg*, Leipzig 1860. 4) *Perles, J.*, R. Salomo b. Abraham b. Adereth, sein Leben und seine Schriften, Breslau 1863: J. Z. II, 55—63.
[16. November 1 862.]

428. ספרא דבי רב הוא ספר תורת כהנים Sifra, Baraitha zum Leviticus, mit Kommentar des *Abraham b. David*, hrsg. von *J. H. Weiß*, Wien 1862: J. Z. II, 63—65.
[24. Dezember 1862.]

429. *Landshuth, L.*, עמודי העבודה Onomasticon auctorum hymnorum Hebraeorum eorumque carminum cum notis biographicis et bibliographicis, fasc. 1—2, Berlin 1857—62: J. Z. II, 65—66.
[28. Dezember 1862. Vgl. Nr. 293.]
430. *Pinsker, S.*, מבוא אל נקוד האשורי או הבבלי Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem, Wien 1863: J. Z. II, 137—146.
431. *Misses, Isaak*, צפנת פענח Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre, Heft 1, Krakau 1862: J. Z. II, 147.

1864.

432. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Dritter Jahrgang. Breslau 1864/65, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 306 S.**
[Heft 1—2 erschien als Doppelheft 1864, Heft 3 S. 163—250: 1865, Heft 4 S. 251—306 erst 1866.]
433. **Eine Erinnerung an frühere Zeiten. Glückwunschschreiben an Herrn Dr. Leopold Zunz in Berlin zur Vollendung des siebzigsten Jahres am 10. August 1864. Frankfurt a. M. 1864, Franz Benjamin Auffarth. 15 S. — Neudruck: N. S. I, 296—308.**
434. **Das Judentum und seine Geschichte. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu. Breslau 1864, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). X, 181 S.**
[Ohne Anhang zuerst in der J. Z. gedruckt: Nr. 442 und 450.]
435. *Briefe an M. A. Levy 18. Februar, an M. A. Stern 15. Juni, an Dr. Zunz 9. August 1864: N. S. V, 288—290.
436. Neuere Mitteilungen über die Samaritaner II—III: ZDMG. XVIII, 590—597, 813—824.
[Artikel II: 12. Juni 1863.]
437. Einige Bemerkungen zu Bd. XVIII, 53 ff.: ZDMG. XVIII, 597—599.
[ליטרא, Zur vierten palmyrenischen Inschrift, בעל]
438. Abraxas und Elxai, eine Vermutung: ZDMG. XVIII, 824—825.
[28. Oktober 1863.]
439. Sprachliche Miszellen: 1. הָאָח und أُسٌّ 2. ܣܡܡܡܐ: ZDMG. XVIII, 825—827.
440. Hebräische Zeitschriften, Massorah zum Targum. (*Ozar Nechmad*, Briefe und Abhandlungen, hrsg. von Blumenfeld, Jg. IV, Wien 1863): ZDMG. XVIII, 648—660.
441. *Zunz*, Die hebräischen Handschriften in Italien, Berlin 1864: ZDMG. XVIII, 835—836.
[28. Oktober 1863.]
442. Vorlesungen über Judentum. 1. Das Wesen der Religion. 2. Die Religion im Altertume und die Religion im Judentume. 3. Die Offenbarung. 4. Nationalität, Sklaverei, Stellung der Frauen. 5. Opferdienst und Priestertum, geteiltes Volkstum. 6. Exil und Rückkehr, Tradition: J. Z. II, 161—229.
443. Proben neuerer hebräischer Sprachgelehrsamkeit: J. Z. II, 229—238.
[Gegen Grätz in Frankels Monatsschrift 1861 und Böhmer in Heidenheims Deutscher Vierteljahrsschrift Heft 6.]
444. Biblische und thalmudische Miszellen. 1. Eine Legende Veranlassung einer Textänderung [2. Könige XX, 9]. 2. Die Verwischung der Götzen. 3. Die Zeit der Gefahr [שעת הסכנה]: J. Z. II, 254—263.
445. Michael Sachs: J. Z. II, 263—267.

446. Der Sturm der Neu-Orthodoxie gegen Mannheimer und Horwitz: J. Z. II, 267 bis 270.
447. Der Kommentar Parchons III: J. Z. II, 291.
448. Der Kommentar Samuels ben Meir zum Pentateuch: J. Z. II, 292.
449. Christliche Gelehrsamkeit in Beziehung auf Judentum: J. Z. II, 292—297.
[Verhalten der christlichen Gelehrten zu Geigers „Urschrift".]
450. Vorlesungen über Judentum. 7. Griechentum, Sadduzäer und Pharisäer. 8. Sadduzäer und Pharisäer, Zukünftige Welt, Hillel. 9. Die Parteien, Entstehung des Christentums. 10. Die Entwickelung des Christentums. 11. Das Christentum als kirchliche Weltmacht, der Bruch des jüdischen Volkstums. 12. In der Zerstreuung: J. Z. III, 1—78.
451. Zur Geschichte der Maßorah: J. Z. III, 78—119, 250.
452. Ein Stückchen Mittelalter: J. Z. III, 119—128.
[Besprechung von *Oelsner, L.*, Schlesische Urkunden zur Geschichte der Juden im Mittelalter, Wien 1864, von *Wolf, G.*, Die Juden in der Leopoldstadt im 17. Jahrhundert in Wien, Wien 1864 und *Wolf, G.*, Das hundertjährige Jubiläum der israel. Kultusgemeinde in Wien, Wien 1864.]
453. Grabinschriften. 1. Die von Firkowitz gefundenen jüdischen Grabsteine in der Krim. 2. Lateinische und griechische Grabinschriften in Rom: J. Z. III, 128 bis 136.
454. Das Mosesbild in einem Synagogenfenster, ein Gutachten: J. Z. III, 136—141.
455. Das entblößte Haupt: J. Z. III, 141—143.
456. Die Schulen im Orient: J. Z. III, 143—149.
457. ספר ישעיה Il Propheta *Isaia*, volgarizzato e commentato ad uso degl' Israeliti dal *S D. Luzzatto*, Fasc. 1—4, Padua 1855—63: J. Z. II, 272—274.
458. *Derselbe*, Fasc. 5, Padua 1863: J. Z. II, 272—274.
459. *Wolf, G.*, אהל יששכר Katalog der Bibliothek des sel. Herrn Dr. Bernhard Beer in Dresden, Berlin 1863: J. Z. II, 275—280.
460. *Wolf, G.*, Judentaufen in Österreich, Wien 1863: J. Z. II, 280—281.
461. Beitrag zur Geschichte jüdischer Tartüffe, hrsg. von *Israel Levi Kohn*, Leipzig 1864: J. Z. II, 281.
462. *Mose ben Maimun's* Acht Kapitel, arabisch und deutsch von *M. Wolff*, Leipzig 1863: J. Z. II, 282—283.
463. *Levy, M. A.*, Phönizische Studien, Heft 1—3, Breslau 1856—64. *Derselbe*, Phönizisches Wörterbuch, Breslau 1864: J. Z. II, 283—286.
464. Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik, hrsg. von *M. Heidenheim*, Heft 1—6, Gotha 1861—63: J. Z. II, 287—289.
465. *Kayserling, M.*, Der Dichter Ephraim Kuh, Berlin 1864: J. Z. II, 289—290.
466. *Grätz, H.*, Dauer der gewaltsamen Hellenisierung der Juden und der Tempelentweihung durch Antiochos Epiphanes, Breslau 1864: J. Z. II, 290—291.
467. *Krüger*, Scholion in verba Hegesippi apud Euseb. Historia eccl. II, 23, sive de synedrio magno Israelis commentatio archaeologica, Braunsberg 1864: J. Z. III, 149—150.
468. *Juynboll, Abr. Wilh. Theod.*, Juda en de Assyrische macht gedurende de jaren 741—711, Leyden 1863: J. Z. III, 150—151.
469. *Weil, Jacob*, Die alten Propheten und Schriftgelehrten und das Leben Jesu für das deutsche Volk von Dr. David Strauß, Randbemerkungen, Frankfurt a. M. 1864: J. Z. III, 152—154.
470. אוצר נחמד *Ozar Nechmad.* Briefe und Abhandlungen, jüdische Literatur betreffend, hrsg. von *J. Blumenfeld*, Jg. 1—4, Wien 1856—63: J. Z. III, 155—157.
471. הלכות פסחים לרבינו יצחק אבן גיאת Die Pessachvorschriften des *Isaak aben Gajath* nebst Kommentar von *Bernhard Zomber*, Berlin 1864: J. Z. III, 157—161.

1865.

472. **Das Judentum und seine Geschichte von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Holtzmann. (Das Judentum und seine Geschichte. Zweite Abteilung.) Breslau 1865, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). VIII, 203 (1) S.**
473. **Das Judentum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Renan und Strauß. (Das Judentum und seine Geschichte. Erste Abteilung.) 2. Aufl. Breslau 1865, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). XVI, 187 (1) S.**
474. *Briefe an M. A. Stern 5. Januar, an M. A. Levy 20. Februar, 26.—27. März, 9. August, 2. November, 28. November, an Prof. Nöldeke 28. August, 30. November—1. Dezember, an S. Markus in Bukarest 3. September 1865: N. S. V, 291—303.
475. Aufforderung [zu freien Besprechungen über wissenschaftliche und allgemeine Fragen des Judentums, zunächst am 12. Juli in Frankfurt a. M.]: Ben Chananja, Wochenblatt für jüdische Theologie, hrsg. von L. Löw, Jg. VIII, Szegedin 1865, Sp. 437—438.
476. An alle Freunde des Judentums. Im Juli 1865: Ben Chananja 1865, Sp. 529 bis 532.

    [Aufforderung zur Gründung eines „Vereins für allgemeine Angelegenheiten des Judentums". Hauptsächlich von Geiger verfaßt, auch als Zirkular erschienen: N. S. V, 294. Unterschrieben ist das Zirkular von Adler-Kassel, Aub-Mainz, Leopold Beer-Frankfurt, Geiger-Frankfurt, Goldschmidt-Leipzig, Kirchheim-Frankfurt, Philippson-Bonn, Philipp Wertheim-Berlin, Wolf-Gothenburg. Über den Statutenentwurf Geigers siehe im Ben Chananja 1865, Sp. 504—505 die Korrespondenz Kirchheims aus Frankfurt a. M.]
477. Legarde [Paul de Lagarde] über die talmudische Literatur: Ben Chananja 1865, Sp. 450.
478. Neue Studien über die Hexapla: Ben Chananja 1865, Sp. 450—451.
479. *Frankel, Z.*, Entwurf und Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen, Breslau 1864: Hebräische Bibliographie VIII, Berlin 1865, S. 37—39.
480. Salomo Gabirol. Eine Skizze: Illustrierte Monatshefte für die gesamten Interessen des Judentums Bd. I, Wien 1865, S. 1—6.
481. Zu den Anmerkungen über Levy's Palmyrena Bd. XVIII, 93 Anm. 2: ZDMG. XIX, 314.
482. Neuere Mitteilungen über die Samaritaner IV: ZDMG. XIX, 601—615.
483. Assaf: ZDMG. XIX, 615—617.

    [1. August 1864.]
484. Aus einem Briefe an Prof. Fleischer: ZDMG. XIX, 617—618.

    [נסים, בעלת, דראשא, תארבאצא]
485. Die Reihen lichten sich: J. Z. III, 163—174.

    [Nachruf auf S. Pinsker und J. N. Mannheimer.]
486. Ein Kuriosum: J. Z. III, 174—178.

    [Besprechung von *Frankel, Z.*, Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen.]
487. Das Arbeitsverbot an den Festtagen. Eine bibelkritische Studie: J. Z. III, 178—184.
488. Munk's Antrittsrede: J. Z. III, 184—189.
489. Einige Worte über das Buch Henoch: J. Z. III, 196—204.

490. Nachschrift zum Briefe Chwolsons über die Firkowitsche Handschriftensammlung: J. Z. III, 237—238.
491. Alte jüdische Grammatiker und Lexikographen III: J. Z. III, 238—241.
[Besprechung von *Neubauers* Abhandlung über Abraham ha-Babli im Journal asiatique 1863.]
492. Die nordfranzösische Exegetenschule: J. Z. III, 242—243.
493. Jakob ben Ascher: J. Z. III, 244—246.
494. Aus der Nachtseite des jüdischen Lebens: J .Z. III, 246—248.
[Besprechung von *Weil, J.*, Les détenus Israélites des maisons centrales, Straßburg 1864.]
495. Alte jüdische mathematische Schriften: J. Z. III, 248—249.
[Besprechung von *Steinschneiders* Ausgabe der Mischnath ha-Middoth]
496. *Lebrecht, F.*, Kritische Lese verbesserter Lesarten und Erklärungen zum Talmud, Berlin 1864: J. Z. III, 210—216.
497. *Ritter, Imm. Heinrich*, Samuel Holdheim, sein Leben und seine Werke (Geschichte der jüdischen Reformation), Berlin 1865: J. Z. III, 216—218.
498. יד יוסף *Catalogue* de la bibliothèque de littérature hébraique et orientale de feu Mr. Joseph Almanzi, Padua 1864: J. Z. III, 218—220.

1866.

499. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Vierter Jahrgang. Breslau 1866, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 318 S.**
500. **Die zweimalige Auflösung des jüdischen Staates. Eine Zeitpredigt, gehalten am Sabbat den 17. Thammus, den 30. Juni 1866. Frankfurt a. M. [1866] (Reinhold Baist). 12 S. — Neudruck: N. S. I, 410—422.**
501. *Briefe an Dr. Zunz 7. Januar, an Rabbiner Dr. Wolff in Gothenburg 8. Februar, an M. A. Levy 8. März, 8. Mai, an M. A. Stern 1. Juni, an D. Honigmann 25. Juni, an Frau F. in Breslau 31. August, an D. Chwolson 29. Oktober 1866: N. S. V, 303—313.
502. Der Gottesname השם: Ben Chananja, Ztschr. f. jüdische Theologie, hrsg. von L. Löw, Jg. IX, Szegedin 1866, Sp. 668—669.
503. Samuel der Kleine (שמואל הקטן): Forschungen des wissenschaftlich-talmudischen Vereins 1866 Nr. 5, Beilage zu ,,Ben Chananja", Sp. 69—73.
504. Neuere Mitteilungen über die Samaritaner V: ZDMG. XX, 143—170.
[19. Sept. 1865.]
505. Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden: ZDMG. XX, 527—573. — Neudruck: N. S. III, 283—321.
[24. Dezember 1865.]
506. Aus einem Briefe des Rabbiners Dr. Geiger an den Herausgeber [Prof. Krehl]: ZDMG. XX, 436—437.
[Berichtigungen und Ergänzungen zu Fürsts Aufsatz zur hebräischen Sprachkunde: Dunasch ben Labrat, Jakob Tam, Juda ibn Balam.]
507. Zur Rezension von Field's Otium Norvicense (S. 189 ff.): ZDMG. XX, 445.
508. Eine zu erwartende neue Ausgabe der Hexapla des Origenes. Otium Norvicense sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua Syriaca in Graecam convertendis conscripsit *Fridericus Field*, Oxford 1864. *Field, Fridericus*, Proposals for publishing by subscription Origenis Hexaplorum quae supersunt [Oxford 1864]: ZDMG. XX, 189—194.

509. Syrische Literatur. *Wright*, *W.*, Contributions to the Apocryphal Literature of the new Testament, London 1865. Scholia on passages of the old Testament by *Mar Jacob*, bishop of Edessa, edited by *Georg Phillips*, Cambridge 1864: ZDMG. XX, 460—470.
   [31. Oktober 1865.]
510. Was tut Not?: J. Z. III, 251—258.
   [14. November 1865. Eine jüdisch-theologische Fakultät und ein Verein für allgemeine Angelegenheiten des Judentums.]
511. Englische jüdische Flugblätter: J. Z. III, 298—299.
   [29. Juni 1865.]
512. Zur Raschi-Literatur: J. Z. III, 299.
   [29. Juni 1865.]
513. Christliche Gelehrsamkeit und Judentum: J. Z. III, 299—303.
   [15. September 1865.]
514. Die Firkowitz'schen Sammlungen: J. Z. III, 303—305.
   [24. September 1865.]
515. Samuel David Luzzatto: J. Z. IV, 1—22.
516. Bibelkritische Miszellen: 1. ראו 2. אמר לאמר 3. נאץ ה' und talmudische Kritik. 4. ארני צרק 5. Wiederholungen. 6. Gottes Befehl. 7. Samaritanische Lesarten in der Halachah: J. Z. IV, 22—43.
517. Erinnerung an einen vergessenen Schrifterklärer: J. Z. IV, 44—51.
   [Löb Frankfurt in Altona.]
518. Berührungen der Bibel und des Judentums mit dem klassischen Altertume und dessen Ausläufern: J. Z. IV, 51—67.
519. Zur gegenwärtigen Lage: J. Z. IV, 81—96.
520. Mechiltha und Sifre. Mit Rücksicht auf die Ausgaben von Weiß und Friedmann: J. Z. IV, 96—126.
521. Aus einem Briefwechsel. Antwort: J. Z. IV, 145—150.
   [Über Grätz, Geschichte der Juden, besonders Bd. IX.]
522. Alte Erinnerungen: J. Z. IV, 161—165.
   [Aus einer Predigt am 17. Tammus.]
523. Der Talmud als bibelkritisches Hülfsmittel: J. Z. IV, 165—171.
524. Der Arzt Benjamin ben Eliahu Beër: J. Z. IV, 171—174.
525. Die hebräischen Handschriften der Pariser Bibliothek: J. Z. IV, 174—189.
   [Im Anschluß an den *Catalogue* des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale, Paris 1866.]
526. Zu Salomon Maimons Entwicklungsgeschichte: J. Z. IV, 189—199.
527. Zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft unter den Juden. Dunasch, David Kimchi, Abraham Bedarschi, Profiat Duran: J. Z. IV, 200—214. Nachträge: V, 187—190.
   [Hauptsächlich Besprechung von *Schröters* Ausgabe des Sefer teschuboth Dunasch, Breslau 1866.]
528. Weiteres über die Grabinschriften in der Krim: J. Z. IV, 214—232.
529. Buckle und Spanien: J. Z. IV, 263—264.
   [Besprechung von *Buckle, H. T.*, Geschichte der Zivilisation in England, Deutsche Übers., Kap. 1.]
530. Über die Anzahl der Verse im Pentateuch nach der Maßorah: J. Z. IV, 265—266.
531. Zwei jüdische Zeitschriften: J. Z. IV, 266—274.
   [Ben Chananja ed. Löw, Kharmel mit Beiblatt Scharon ed. Finn.]
532. Die Inschriften auf dem Sarge einer Königin und an der Synagoge zu Kefr-Bereim: J. Z. IV, 274—276.

533. Neues aus öffentlichen Bibliotheken: J. Z. IV, 276—277.
[London, Petersburg.]
534. Die Schriften der „Mekize Nirdamim": J. Z. IV, 278—280.
535. Der Stamm Simon: J. Z. IV, 281—282.
[Besprechung von *Graf*, Der Stamm Simeon.]
536. Die neuen Firkowitsch'schen Handschriften: J. Z. IV, 282—283.
537. ראה und רוה: J. Z. IV, 283.
538. Huzwaresch: J. Z. IV, 283—284.
[Aramäische Bestandteile des Persischen.]
539. Jefeth ben Ali: J. Z. IV, 284—285.
[Besprechung von *Z. Auerbachs* Edition des Kommentars Jefeths zu den Sprüchen Salomos, Kap. 30, Bonn 1866.]
540. Berichtigungen aus Handschriften zu Aben Esras Shefath jether: J. Z. IV, 292—296.
541. Ein Brief Salomos aus Dubno: J. Z. IV, 309—310.
542. Berthold Auerbach: J. Z. IV, 311—313.
[*Auerbachs* Volkskalender für 1867.]
543. החלוץ Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde, hrsg. von *Osias H. Schorr*, Bd. 1—3, Lemberg 1852—1856, Bd. 4—6, Breslau 1859—1861, Bd. 7. Frankfurt a. M. 1865: J. Z. IV, 67—80.
544. Schriften über den jüdischen Aramaismus. *Luzzatto, S. D.*, Elementi grammaticali del Caldeo Biblico e del dialetto Talmudico Babilonese, Padua 1865. *Levy, I.*, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Liefg. 1—4, Leipzig 1866. *Johannis Buxtorfii* Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum, editum et auctum a *B. Fischer* et *H. Gelbe*, Fasc. 1, Leipzig 1866: J. Z. IV, 233—251, 255—257.
545. תרגום של דברי הימים Targum zur Chronik, Heft 1, Dabei Ein lateinischer Kommentar aus dem 9. Jahrhundert zu den Büchern der Chronik, kritisch verglichen mit den jüdischen Quellen von *Abraham Rahmer*, Thorn 1866: J. Z. IV, 251—252.
546. *Neubauer, Adolf*, Aus der Petersburger Bibliothek, Beiträge und Dokumente zur Geschichte des Karäertums und der karäischen Literatur, Leipzig 1866: J. Z. IV, 252—253.
547. Deutsche Vieteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung, hrsg. von *M. Heidenheim*, Bd. II, 3—4; III, 1, Gotha 1863—65, Zürich 1866: J. Z. IV, 253—255.
548. *Joel, M.*, Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren, Berlin 1866: J. Z. IV, 257—261.
549. ספר ישעיה Il profeta *Isaia*, volgarizzato e commentato dal *S. D. Luzzatto*, Fasc. 6, Padua 1866: J. Z. IV, 262—263.
550. *Stobbe, Otto*, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, Braunschweig 1866: J. Z. IV, 301—308.

1867.

551. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Fünfter Jahrgang. Breslau 1867, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 318 S.**
552. **Salomo Gabirol und seine Dichtungen. (Schriften, herausgegeben vom Institute zur Förderung der israelitischen Literatur.) Leipzig 1867, Oskar Leiner. X (2) 147 (1) S.**
553. **Der Dichter Immanuel, der Freund Dante's. (Sonderabdruck aus der Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Bd. 5.) Breslau 1867, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). 16 S.**

554. **Worte liebenden Andenkens, gesprochen am Grabe seiner Schwägerin, der Frau Johanna Geiger, den 17. Februar 1867. Frankfurt a. M. 1867. 7 S.**

555. *Briefe an M. A. Levy 28. Januar, 20. Dezember, an L. G. 3. Juni—3. Juli, an Prof. Nöldeke 12. August, 26. Dezember 1867—1. Januar 1868: N. S. V, 313—317.

556. Artikel Rapoport (Salomo Jehuda) und Saadia (ben Joseph): Allgemeine deutsche Real-Enzyklopädie für die gebildeten Stände, Konversations-Lexikon, 11. Aufl., Bd. 12, Leipzig 1867, F. A. Brockhaus, S. 278—279, 842.
[Anonym. In der Liste der Mitarbeiter sind Zunz und Geiger genannt. Der Artikel Rapoport ist nicht von Zunz. Zur Autorschaft des Artikels „Saadia" bekennt sich Geiger im Briefe an M. A. Levy vom 20. Dez. 1867: N. S. V, 316.]

557. Neuere Mitteilungen über die Samaritaner VI: ZDMG. XXI, 169—182.
[11. Januar 1866.]

558. Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschrift: ZDMG. XXI, 279 bis 281.
[Nachträge zu Nr. 504 und 505.]

559. Eine aramäische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte: ZDMG. XXI, 466—468.

560. Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm: ZDMG. XXI, 469 bis 476.

561. Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur: ZDMG. XXI, 487—492. — Neudruck: N. S. III, 322—326.
[25. Nov. 1866.]

562. Salomon Munk: J. Z. V, 1—16.

563. Biblische und talmudische Miszellen. 1. כתבי הקדש 2. Ein Aramaismus in Hiob. 3. Ismaels Frauen im jerusalemischen Thargum und in den spätern Midraschim. 4. שֶׁלַח 5. הגונב את הקסוה 6. בית איש, בי נשא, ܐܢܫܢ, ܐܢ̈ܫܢ, ܒܝܬ, ܐܢ̈ܫܘܬܐ 7. Das babylonische Sexagesimalsystem in den halachischen Bestimmungen. 8. תם דרך 9. Der Stamm Benjamin. 10. כתב ליבונאה und מַלְבֵּן [11] Glossen und Korrekturen [in der Bibel]: J. Z. V, 98—117, 282—286.

564. Gabirol: J. Z. V, 120—134.

565. Ein althochdeutsches Schlummerlied aus heidnischer Zeit in jüdischen Kreisen: J. Z. V, 134—141.

566. Eduard Kley und Salomon Löb Rapoport: J. Z. V, 241—251.

567. Die neuesten Fortschritte in der Erkenntnis der Entwickelungsgeschichte des Judentums und der Entstehung des Christentums: J. Z. V, 252—282.

568. Herr Professor Philipp Bruun über Chazarien: J. Z. V, 68—70.

569. צוֹעֵר und צָעִיר der Hirtenjunge: J. Z. V, 70—75.

570. Sachariah ben Ha-Kazaw und Joseph ha-Kohen: J. Z. V, 75—80.

571. Ein Katalog: J. Z. V, 175—176.
[Probebogen des Katalogs der Sammlung Emden, Lewenstein u. A., Amsterdam 1867.]

572. „Tschufut Kaleh und die Karaime": J. Z. V, 176—177.
[Besprechung eines Aufsatzes unter diesem Titel im „Ausland" 1867 Nr. 2.]

573. Joseph ben בכתוי: J. Z. V, 177.

574. Zwei neue jüdische Zeitschriften: J. Z. V, 177—182.
[Die Gegenwart, Berliner Wochenschrift und Joodsch-letterkundige Bijdragen.]

575. Der Katalog der hebräischen Druckschriften im British Museum: J. Z. V, 182 bis 183.

576. Leon da Modena und Joseph del Medigo: J. Z. V, 183—186.

577. Isaak halevi b. Josef Migasch: J. Z. V, 186—187.
578. Ergänzungen und Berichtigungen [zu J. Z. IV und V]: J. Z. V, 187—191.
579. Bemerkungen zu Briefen von Dérenbourg, Harkavy, Felsenthal, Pineles, Adler, Levy, Chwolson und G.: J. Z. V, 191—193, 195—200, 203—205, 215, 223—227, 229—233.
580. Der Dichter Immanuel, der Freund Dantes: J. Z. V, 286—301.
581. Zusätze [zu J. Z. V]: J. Z. V, 307—309.
582. ר"שי על התורה *Raschii* (Salomonis Isaacidis) in Pentateuchum commentarium edidit *A. Berliner*, Berlin 1866: J. Z. V, 57—62.
583. *Levy, I.*, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Lieferung 5—9, Leipzig 1866—67: J. Z. V, 63—68, 154—162, 302—304. Nachtrag VI, 55.
584. ספר ישעיה Il profeta *Isaia*, volgarizzato e commentato dal *S. D. Luzzatto*, Fasc. 7, Padua 1867: J. Z. V, 142—146.
585. *Pineles, H. M.*, דרכה של תורה Wien 1861 (1863): J. Z. V, 146—150.
586. *Zomber, Bernhard*, מאמר על פירוש ר"שי להמסכתות נדרים ומועד קטן Berlin 1867: J. Z. V, 150—154.
587. *Weiß, J. H.*, משפט לשון המשנה Studien über die Sprache der Mischnah, Wien 1867: J. Z. V, 162—175.
588. *Lolli, E.*, Dizionario del linguaggio Ebraico-Rabbinico, Fasc. 1, Padua 1867: J. Z. V, 304—305.
589. *Harkavy, Albert*, היהודים ושפת הסלאווים, Wilna 1867: J. Z. V, 305—306.
590. Vierteljahresschrift für deutsch- und englich-theologische Forschung und Kritik, hrsg. von *Heidenheim*, Bd. III, S. 129—508, Zürich 1866—67: J. Z. V, 306—307.

1868.

591. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Sechster Jahrgang. Breslau 1868, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 318 S.**
592. **Gedächtnisrede zum Andenken des verewigten Herrn Baron James von Rothschild, gehalten am 29. November 1868 in der großen Synagoge seiner Vaterstadt. Frankfurt a. M. 1868. 16 S. — Neudruck: N. S. I, 423—433.**
593. **Unser Gottesdienst. Eine Frage, die dringend Lösung verlangt. Breslau 1868, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 20 S.**
[Sonderabdruck von Nr. 597.]
594. *Briefe an S. Markus in Bukarest 17. März, an Dr. Zunz 4. Juni, an Prof. Nöldeke 28. Juni, 23. November 1868: N. S. V, 318—322.
595. Artikel Synagoge, Synedrium, Talmud, Targum: Allgemeine deutsche Real-Enzyklopädie für die gebildeten Stände, Konversations-Lexikon, 11. Aufl., Bd. 14, Leipzig 1868 F. A. Brockhaus, S. 297—298, 298—299, 340—341, 359 bis 360. — Artikel Zunz (Leopold): ebenda, Bd. 15, Leipzig 1868, S. 793.
[Anonym. Vgl. Nr. 556. Der Artikel Zunz ist nicht von Zunz. Zur Autorschaft der anderen Artikel bekennt sich Geiger im Briefe an M. A. Levy v. 20. Dez. 1867: N. S. V, 316.]
596. Neuere Mitteilungen über die Samaritaner VII: ZDMG. XXII, 528—538.
597. Unser Gottesdienst: J. Z. VI, 1—21.
598. Bileam und Jesus: J. Z. VI, 31—37.
599. Apokryphische Apokalypsen und Essäer: J. Z. VI, 41—47.
600. Rumänien, eine offene Anklage: J. Z. VI, 81—86.
601. Maleachi und der jüngere Jesaias: J. Z. VI, 86—101.

602. Das Salböl bei den Pharisäern und bei den Evangelisten: J. Z. VI, 105—121.
603. Jochanan ben Sakkai und Elieser ben Hyrkan: J. Z. VI, 131—136.
604. Feststellung der jüdischen Kalenderberechnung, eine Geschichtsbetrachtung: J. Z. VI, 141—151.
605. Die gegenwärtige Lage. Die wiedererstehende Rabbiner-Versammlung: J. Z. VI, 161—171.
606. Bemerkungen aus und zu L. Geigers Buch „Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft": J. Z. VI, 178—187, 280—286.
607. Elieser und Lazarus bei Lukas und Johannes: J. Z. VI, 196—201.
608. Die Versammlung von Rabbinern in Kassel: J. Z. VI, 241—247.
609. Innere Geschichte der zweiten Tempelperiode und deren Behandlung: J. Z. VI, 247—277.

[Mit besonderer Rücksicht auf Hausraths Neutestamentliche Zeitgeschichte, Teil 1, Heidelberg 1868.]

610. Die Krankenpflege bei den Juden: J. Z. VI, 277—279.

[Gegen Virchow.]

611. Zusätze [zu J. Z. V und Gabirol S. 63]: J. Z. VI, 56.
612. Ein Gradmesser der Bildung: J. Z. VI, 55—57.

[Gegen eine Rezension des Vortrages von Reißleithner, Über die Stellung des Weibes im Judentum, Heidentum, Christentum: in der Allgemeinen Literatur zeitung, Wien 1868, Nr. 5.]

613. Eine handschriftliche kleine Maßorah: J. Z. VI, 57—59.
614. Ferdinand Christian Baur und die hebräische Bibel: J. Z. VI, 60.
615. Michael Sachs, ein Rätsel?: J. Z. VI, 60—67.

[Wider die Charakteristik Sachsens durch Lazarus im Vorwort zu den „Stimmen vom Jordan und Euphrat."]

616. Daniel ha-Babli und Abraham, Sohn des Moses Maimonides: J. Z. VI, 155—156.
617. Derenburgs Notes épigraphiques et mélanges sémitiques: J. Z. VI, 156—158.
618. Eliah Montalto: J. Z. VI, 158—159.
619. Nochmals ויאמר לאמר: J. Z. VI, 159.
620. Ein nochmaliger Blick auf Rumänien: J. Z. VI, 160.
621. Ein Katalog: J. Z. VI, 223, 288—289.

[בית הספר *Catalog* der Sammlungen Jakob Emden, M. J. Lewenstein u. a., Auktion Fr. Muller, Amsterdam 1868. — Anhang zum Catalog der hebräischen und jüdischen Bücher von L. B. Schaap, Amsterdam 1868.]

622. Eine Rezension Ewalds: J. Z. VI, 224—226.

[In den Göttinger gelehrten Anzeigen über *Derenburg*, Essai.]

623. Ein Manuskript des jerusalemischen Thalmud und andere Erfurter Handschriften: J. Z. VI, 226—227.
624. Die Ratlosigkeit über Lessing: J. Z. VI, 227—228.
625. Bemerkungen zu Briefen von S. M., Kohler und Derenburg: J. Z. VI, 231, 233—234, 240.
626. Ein rumänisches jüdisches Blatt: J. Z. VI, 289.

[Israelitulu Romanul.]

627. Bemerkungen zu Briefen von Oppenheim, Derenburg, Nöldeke, Schorr: J. Z. VI, 291, 294—296, 304, 306.
628. *Graetz, H.*, Frank und die Frankisten, eine Sektengeschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, Breslau 1868: J. Z. VI, 49—54.
629. *Levy, J.*, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Schlußhefte: J. Z. VI, 152—154.

630. חמש מגלות Die fünf *Megilloth* nebst dem syrischen Targum, ediert von *Adolf Hübsch*, Prag 1866: J. Z. VI, 201—204.
631. Jüdische Dichtungen. 1) *Frankl, L. A.*, Libanon, ein poetisches Familienbuch, Wien 1868. 2) *Kalisch, M. M.*, Leben und Kunst, Leipzig 1868: J. Z. VI, 214—216.
632. *Graetz, H.*, Geschichte der Juden, Bd. 10, Leipzig 1868: J. Z. VI, 220—222.
633. *Wolf, G.*, Joseph Wertheimer, ein Lebens- und Zeitbild: J. Z. VI, 286—288.

1869.

634. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Siebenter Jahrgang. Breslau 1869, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 316 S.**
635. **Denkschrift. Als Manuskript gedruckt. Frankfurt a. M. 1869. 4 S.**
    [Nach frdl. Mitteilung des Herrn Rabb. Prof. Dr. G. Klein in Stockholm.]
636. **Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz. (Sonderabdruck aus dem 7. Jg. der J. Z.) Breslau 1869, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 59 S.**
637. **Israels Geistesleben. Predigt, gehalten in der neuen Synagoge zu Wiesbaden am Sabbate den 14. August 1869: Einweihungsfeier der neuen Synagoge zu Wiesbaden am 13. August 1869, Rodrian und Röhr, S. 15—24. — Neudruck: N. S. I, 434—444.**
638. *Briefe an Prof. Lazarus in Berlin 5. Oktober, an den Vorstand der jüdischen Gemeinde in Berlin 6. Oktober, 21. Oktober 1869: N. S. V, 322—326.
639. Reden Geigers in der Synodalversammlung zu Leipzig am 30. Juni, 1. Juli, 2. Juli, 4. Juli 1869: Verhandlungen der ersten israelitischen Synode zu Leipzig, Berlin 1869, S. 76—80, 86—88, 90, 106, 113, 122—123, 146, 148—150, 152—153, 164 bis 165, 170, 172—173, 175—176, 184, 187—188, 199, 206.
640. Thesen Geigers für die erste israelitische Synode über Gottesdienst, Ehegesetze, Höhere Lehranstalt: Verhandlungen der ersten israelitischen Synode zu Leipzig, Berlin 1869, S. 256—260.
    [Über die Anträge und Gutachten Geigers siehe die Berlin 1871 veröffentlichten „Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten Anträge", im einzelnen weiter Nr. 723—728.]
641. Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz: J. Z. VII, 1—59.
    [Gegen *Joel, M.*, Zur Orientierung in der Cultusfrage, Breslau 1869.]
642. Kritische Behandlung der biblischen Schriften, namentlich ihres historischen Teiles: J. Z. VII, 96—111.
    [24. November 1868. Besprechung von *Hausrath A.*, Geschichte der alttestamentlichen Literatur, Heidelberg 1864 und *Nöldeke, Th.*, Die alttestamentliche Literatur, Leipzig 1868.]
643. Apokryphen zweiter Ordnung: J. Z. VII, 111—135.
    [Über die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch) ed. *I. Freudenthal*, Breslau 1869, und Testamenta XII Patriarcharum ed. *R. Sinker*, Cambridge 1869.]
644. Thesen für die am 29. d. in Leipzig zusammentretende Versammlung: J. Z. VII, 161—167.
    [Außer den in Nr. 640 genannten Thesen noch „Organisation der Versammlung" und „Zusammenhang unter den Gemeinden".]
645. Wissenschaftliche Miszellen. 1. תִּזָּכָר Exodus 34, 19. 2. Die Mischna Megilla 4 (3), 9 über das Molochverbot 3. Mos. 18, 21. 3. Die „Zaddikim" in den ältesten Bestandteilen der Gebete. 4. Ehelicher Umgang mit Schwangern und Salben

bei den Essäern nach Josephus. 5. Juda, der Sohn des Sariphäos. 6. גניסיא γενεσία. 7. Zwei Menachem. 8. Sara Copia Sullam: J. Z. VII, 167—183.

646. Plan zu einem neuen Gebetbuch: J. Z. VII, 241—280.
647. Der Stamm Benjamin: J. Z. VII, 284—292.
648. Christlich-theologische Zeitschriften: J. Z. VII, 74—78.
649. Lewi ben Gerson kommt bei Hengstenberg zu Ehren: J. Z. VII, 159—160.
650. Zum Mendelssohn-Jakobi Streite: J. Z. VII, 200—209.
    [12. November 1868. Im Anschlusse an *I. G. Hamanns* Briefwechsel mit F. H. Jacobi hrsg. von *Gildemeister*, Gotha 1868.]
651. Die Kolonisation Palästinas und die Juden: J. Z. VII, 209—210.
    [24. November 1868.]
652. Zum Andenken Jacobsons: J. Z. VII, 210—211.
    [25. November 1868.]
653. Die Schleiermacher-Feier und die Juden: J. Z. VII, 211—214.
654. Josippon äthiopisch: J. Z. VII, 215.
    [1. Dezember 1868.]
655. Rahmer und Hieronymus zu Hosea 10, 14: J. Z. VII, 215—216.
    [17. Dezember 1868.]
656. Die Schulfrage im preußischen Abgeordnetenhause: J. Z. VII, 216—219.
657. Ein Schreiben Mendelssohns an Jakob Emden: J. Z. VII, 219—222.
    [31. Dezember 1868.]
658. Weitere Urteile über Isaak da Costa: J. Z. VII, 222—223.
659. A. Bernstein: J. Z. VII, 223—226.
    [Im Anschluß an *Bernsteins* Deutschen Kalender jür jedermann aus dem Volke auf 1869.]
660. Barzilai: J. Z. VII, 226—227.
    [*G. Barzilai* in Triest über Josua und die Sonne und über die Salzsäule von Sodom.]
661. Die Szekler Sabbatharier: J. Z. VII, 227—230.
662. Zwei Kataloge: J. Z. VII, 230—232.
    [Catalogue de la bibliothèque du S. D. Luzzatto und Auktionskatalog Müller-Amsterdam, Bibliothek eines portugiesisch-jüdischen Geistlichen.]
663. Schriften des alten Riesser: J. Z. VII, 232—233.
    [Lazarus Riesser = Elieser Lazar Katzenellenbogen. Mitteilungen *Neubauers* im „Hamagid" 1869 Nr, 13—15.]
664. Ägypten und die Bücher Moses: J. Z. VII, 233—239.
    [Besprechung von *Ebers*, Ägypten und die Bücher Moses, Bd. 1, Leipzig 1868.]
665. Erklärung: J. Z. VII, 240.
    [Gegen *Joel, M.*, Zum Schutz gegen „Trutz", Breslau 1869.]
666. Ausländische Zeitschriften: J. Z. VII, 315—316.
    [Revue de Théologie und Athenaeum.]
667. Gabirol von S. Sachs: J. Z. VII, 59—61.
    [20. Oktober 1868. Besprechung von Cantiques de *Salomon ibn Gabirol*, corrigés et commentés par *Senior Sachs*, Liefg. 1, Paris 1868.]
668. Geographisches in Talmud und Midraschim: J. Z. VII, 62—68.
    [30. Oktober 1868. Besprechung von *Neubauer*, La géographie du Talmud, Paris 1868.]
669. Der Dichter Immanuel als Schrifterklärer: J. Z. VII, 68—69.
    [21. Oktober 1868. Im Anschluß an *Immanuels* Kommentar zur Genesis I, 1 ed. *Perreau*.]

670. Das Verhältnis des syrischen Kirchenvaters Efräm zur jüdischen Exegese: J. Z. VII, 69.
[8. November 1868. Im Anschluß an *Gerson*, Die Commentarien des Ephräm Syrus im Verhältnis zur jüd. Exegese, Breslau 1868.]
671. Pressel: J. Z. VII, 70.
[13. November 1868. Besprechung von *Pressel, W.*, Israel, seine gegenwärtige Lage und welthistorische Bedeutung, Tübingen 1868.]
672. Der Talmud über den Kanon: J. Z. VII, 136—141.
[26. Oktober 1868. Besprechung von *Fürst, J.*, Der Kanon des alten Testaments nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipzig 1868.]
673. Alte Kommentare zu Hiob: J. Z. VII, 141—150.
[5. November 1868. Besprechung von *Schwarz, J.*, Tikwat Enosch, Hiob mit Kommentaren, Berlin 1868.]
674. Rabbi und Antonin: J. Z. VII, 150—159.
[26. November 1868. Besprechung von *Bodek, A.*, Marcus Aurelius Antoninus als Zeitgenosse und Freund des Rabbi Jehuda hanassi, Leipzig 1868.]
675. Die letzten 40 Jahre im zweiten judäischen Staate: J. Z. VII, 183—187.
[7. Dezember 1868. Besprechung von *Ewald, H.*, Geschichte des Volkes Israel, Bd. 6, Göttingen 1868.]
676. Die Pessiktha: J. Z. VII, 187—195.
[Besprechung der Ausgabe durch *Salomon Buber*, Lyk 1868.]
677. Bemerkung gegen Rapoport im Anschluß an die Kritik von Rapoports hinterlassenen Schriften נחלת יהודה: J. Z. VII, 79—80.
678. *Lattes, M.*, De vita et scriptis Eliae Kapsalii, Padua 1869: J. Z. VII, 195.
679. *Ewald, H.*, Geschichte des Volkes Israel, Bd. 7, Göttingen 1868: J. Z. VII, 195—199.
680. Die Werke des Karäers *Aharon ben Elia*: J. Z. VII, 199—200.
[Ausgaben Leipzig 1841, Goslow 1847 — Goslow 1864 — Goslow 1866/67.]
681. *De Lagarde, Paul*, Materialien zur Geschichte und Kritik des Pentateuchs, Leipzig 1867. Genesis graece ed. *P. A. de Lagarde*, Leipzig 1868, dazu als Anhang *Hieronymi* quaestiones Hebraicae in libro Geneseos e recognitione *Pauli de Lagarde:* J. Z. VII, 309—315.

1870.

682. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin. Achter Jahrgang. Breslau 1870, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 320 S.**
683. **סֵדֶר תְּפִלָּה דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre. Bearbeitet. Erster Teil (Polnischer Ritus). [Gebete für Wochentage, Sabbate und Festtage nebst einem Anhange für häusliche Andacht und besondere Fälle.] Zweite Auflage. Berlin 1870, Louis Gerschel, XVI, 272, XXXII S. — Zweiter Teil. Neujahr und Versöhnungstag (Polnischer Ritus). Berlin 1870, Louis Gerschel. IV, 428 S.**
[Gleichzeitig wurde eine Ausgabe mit deutschem Ritus hauptsächlich für Frankfurt am Main veröffentlicht J. Z.: VII, 280. Eine zweite Auflage dieses Gebetbuches für Frankfurt erschien 1891: Nr. 933.]
684. **Plan zu einem neuen Gebetbuche nebst Begründungen. Breslau 1870, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 40 S.**
[Sonderabdruck von Nr. 646.]
685. **Worte der Erinnerung, gesprochen am Grabe des verewigten Herrn Joseph Bendon am 28. September 1870. — Berlin 1870 (Dr. Straußberg). 2 S.**

686. *Briefe an M. A. Levy 28. April, 23. September, an M. A. Stern 26. August, an Salomon Geiger 2. September, an Frau F. in Breslau 14. Oktober 1870: N. S. V, 327—333.
687. Die Säule des Mesa I—III: ZDMG. XXIV, 212—226.
688. Weiteres über die Säule des Mesa: ZDMG. XXIV, 433—436.
689. Die Versammlung zu Leipzig und die zu Philadelphia: J. Z. VIII, 1—27.
[19. Dezember 1869.]
690. Menachem, der Messias, der Paraklet, der heilige Geist: J. Z. VIII, 35—43.
[7. November 1869.]
691. Von der Synode bis zur vertagten Synode: J. Z. VIII, 81—84.
692. Synodalarbeiten über die das Ehegebiet betreffenden Vorschläge: J. Z. VIII, 84—100.
693. Die Säule des Mesa: J. Z. VIII, 104—118.
694. Die Wiederholung in Genesis Kap. 24: J. Z. VIII, 123—135.
695. Noch ein Wort über den Hebräerbrief: J. Z. VIII, 163—168.
696. Reuchlin und das Judentum: J. Z. VIII, 241—263.
697. Die jerusalemische Gemara im Gesamtorganismus der talmudischen Literatur: J. Z. VIII, 278—306.
[Besprechung von *Frankel, Z.*, Einleitung in den jerusalemischen Talmud, Breslau 1870.]
698. Der Apostel Paulus von Renan: J. Z. VIII, 204—207.
699. Ausländische Zeitschriften: J. Z. VIII, 207—217.
[Besonders über Aufsätze von *Albert Réville* in der Revue des deux mondes „La religion primitive d'Israel" und in der Revue moderne, Geschichte und Orakelsprüche Bileams.]
700. Zur Geschichte der Bibel-Exegese: J. Z. VIII, 217—222.
[Besprechung von *Diestel, L.*, Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869.]
701. Jair Chajim Bacharach: J. Z. VIII, 222—225.
702. Ein persisches Apokryphon über Daniel: J. Z. VIII, 226.
[Geschichte Daniels, mitgeteilt von *Zotenberg* im Archiv f. wissenschaftl. Erforschung des alten Testaments 1870.]
703. Ein alter Fehler in Nehemia 5, 11: J. Z. VIII, 226—227.
704. Der jerusalemitische Talmud und der Karäismus: J. Z. VIII, 227—233.
[Analyse von *Wiesners* gleichnamigem Aufsatz in der „Neuzeit", Wien 1870, Nr. 32—34.]
705. Gesellschaft zur Verbreitung der Kenntnis der hebräischen Literatur: J. Z. VIII, 234—235.
706. Ein Bekenntnis der Neuen evangelischen Kirchenzeitung: J. Z. VIII, 235.
707. Zur Gottesdienst-Angelegenheit I—II: J. Z. VIII, 236—237, 308—311.
708. Vereinzeltes aus hebräischen Zeitschriften: J. Z. VIII, 306—308.
[Besonders über *Halberstamms* Aufsatz im Hamagid 1870, Targumstellen, die sich in unseren Ausgaben nicht finden.]
709. Ein Vers im Talmud aus der Bibel, der sich in dieser nicht findet: J. Z. VIII, 308.
[Jebamoth 86 b.]
710. *Schorr, A. H.*, החלוץ Wissenschaftliche Abhandlungen, Jahrg. VIII, Frankfurt a. M. 1869: J. Z. VIII, 168—171.
711. *Schmiedl, A.*, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869: J. Z., VIII, 171—177.
712. Zur Sprache des Talmud. 1) *Stein, A.*, Talmudische Terminologie, Prag 1869. 2) *Brüll, Adolf*, Fremdsprachliche Redensarten in den Talmuden und Midraschim, Leipzig 1869: J. Z. VIII, 177—192.

713. *Wedell, Abraham,* De emendationibus a Sopherim in libris veteris testamenti propositis, Breslau 1869. *Badt, Wilhelm* De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis, Breslau 1869: J. Z. VIII, 197—199.
714. *Seydel, Waldemar,* Vaticinium Obadiae, Leipzig 1869: J. Z. VIII, 199—201.
715. *Chajes, Adolph,* Über die hebräische Grammatik Spinozas, Breslau 1869: J. Z. VIII, 201.
716. *Sharpe, Samuel,* Geschichte des hebräischen Volkes und seiner Literatur, berichtigt und ergänzt von *H. Jolowicz,* Leipzig 1869: J. Z. VIII, 202—203.
717. *Astruc, E. A.,* Histoire-abrégée des Juifs et de leurs croyances, Paris 1869: J. Z. VIII, 203—204.

1871.

718. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin. Neunter Jahrgang. Breslau 1871, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 320 S.**
719. **Das Judentum und seine Geschichte von dem Anfang des dreizehnten bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts. In zehn Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Das Verhalten der Kirche gegen das Judentum in der neueren Zeit. Ein zweites Wort an den evangelischen Oberkirchenrat. (Das Judentum und seine Geschichte. Dritte Abteilung.) Breslau 1871, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). VIII, 200 S.**
720. **Die Stellung des Judentums zum Christentum im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert. Offenes Sendschreiben an den evangelischen Oberkirchenrat in Berlin. Breslau 1871, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). 24 S.**

   [Sonderabdruck des Anhanges von Nr. 719.]
721. **Predigt zur zweiten Säkularfeier der jüdischen Gemeinde Berlin am 10. September 1871, gehalten in der neuen Synagoge: Festpredigten zur Säkularfeier der jüdischen Gemeinde in Berlin am 10. September 1871 von den Rabbinern Dr. I. Aub und Dr. Abr. Geiger. Berlin, Julius Levit, S. 12—23.**
722. *Briefe an M. A. Stern 16. April, 20. Juni, 26. Dezember 1871: N. S. V, 334—339.
723. Anträge Geigers bei der ersten israelitischen Synode zu Leipzig 1869: Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten Anträge, Berlin 1871, S. 101, 139, 159, 161—162.

   [Das Vorwort der Referate ist „Berlin im August 1870" datiert.]
724. Gutachten Geigers über die Trauungsform, über die Glaubwürdigkeit der Zeugen, über gerichtliche Identitäts- und Verschollenheitserklärung: Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten Anträge, Berlin 1871, S. 132—138.
725. Gutachten Geigers über Chalizah oder die Entbindung von der Leviratsehe: Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten Anträge, S. 155.
726. Gutachten Geigers über die Unterlassung der Trauung an gewissen als Unheil bringend bezeichneten Tagen, namentlich in der Zeit zwischen Pessach und Schabuot: Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten Anträge, S. 164—167.

   [Vorher veröffentlicht in J. Z. VIII, 91—94: Nr. 692.]
727. Gutachten Geigers über Wiederverheiratung einer Witwe, deren Kind noch nicht zwei Jahre alt ist: Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten Anträge, S. 170—174.

   [Vorher veröffentlicht in J. Z. VIII, 94—100 Nr. 692.]

728. Gutachten Geigers über Gültigkeit der Ziviltrauung, über die Anerkennung der Ehe zwischen Juden und Christen, über die staatliche Ehescheidung: Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten Anträge, S. 182 bis 190.
[Vorher veröffentlicht in J. Z. VIII, 84—91: Nr. 692.]
729. Ein hebräisches Buch aus Calcutta: ZDMG. XXV, 484—490.
[*Elasar 'Iraki* ספר הפזמונים, Calcutta 1856.]
730. Zu *Wrights* Katalog der syrischen Handschriften im Britischen Museum. *Bickell*, Conspectus rei Syrorum literariae, Münster 1871: ZDMG. XXV, 273—282 und Nachtrag 512—513.
731. Zu dem zweiten Bande von *Wrights* Katalog der syrischen Handschriften im Britischen Museum: ZDMG. XXV, 519—524.
732. Der Humanismus im Judentume der neueren und neuesten Zeit: J. Z. IX, 1—7.
[9. November 1870.]
733. Mechiltha und Sifre II: J. Z. IX, 8—30.
[8. September 1870. Besprechung von *Friedmanns* Ausgabe der Mechiltha, Wien 1870. Der erste Artikel ist Nr. 520 verzeichnet.]
734. Die jüdischen Sibyllinen und der Essenismus: J. Z. IX, 30—38. Anhang I: Der Ursprung der Schlachtregeln nach der älteren und der jüngeren Halacha S. 38—43. Anhang II: Das Handauflegen der Eigentümer auf das Opfer. S. 43—45. Anhang III: Die Reinheit der Hände und Elasar ben Arach S. 45—49. Anhang IV: Essäer in der halachischen Literatur? S. 49—56.
[April, November und Dezember 1870.]
735. Zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft unter den Juden II: J. Z. IX, 56—72.
[17. November 1870. Koreisch, Menachem ben Saruk, Streitschriften der Menachemiten und Dunaschiten. Als erster Artikel gilt Nr. 527.]
736. Die Zersetzung: J. Z. IX, 81—84.
[6. Dezember 1870.]
737. Das nach Onkelos benannte babylonische Targum zum Pentateuch: J. Z. IX, 85—104.
[24. November 1870.]
738. Miszellen. 1. Sprachbegriffliches. 2. Elieser ben Hyrkan ein Levite. 3. מרת הדין 4. Balthi und Osiris in Jesaias: J. Z. IX, 112—120.
[Dezember 1870.]
739. Man treibt zum Extreme hin: J. Z. IX, 161—172.
740. Die jüdische Gemeinde Berlin: J. Z. IX, 241—255.
[Im Anschluß an *Geiger, L.*, Geschichte der Juden in Berlin, Berlin 1871.]
741. Ein theologischer Briefwechsel: J. Z. IX, 255—275.
[Der Korrespondent M. in S. ist Rabbiner J. Maier in Stuttgart.]
742. Ein hebräisches Buch aus Calcutta: J. Z. IX, 275—282, 320.
[Auch in ZDMG. veröffentlicht: Nr. 729, nur ist dort zum Schlusse noch eines der Lieder des Buches abgedruckt.]
743. Meir halevi und sein Kampf wider Maimonides: J. Z. IX, 282—298.
744. Zur Gottesdienst-Angelegenheit III: J. Z. IX, 72—73.
[18. Dezember 1870. Die früheren Artikel: Nr. 707.]
745. Der wiederauferstandene Bibelkommentar Parchons: J. Z. IX, 73—76.
[15. Dezember 1870.]
746. Der paraphrastische Charakter alter Übersetzungen: J. Z. IX, 76—78.
[18. Dezember 1870.]
747. ראה und רוה: J. Z. IX, 120—123.

748. Die Testamente der zwölf Patriarchen: J. Z. IX, 123—125.
   [*Hilgenfelds* Besprechung der Testamente in seiner Zeitschrift 1870, S. 302ff.]
749. Der Katalog der Fränckelschen Seminar-Bibliothek: J. Z. IX, 125—127.
750. Jüdisch-theologische Lehranstalten: J. Z. IX, 127—129.
751. Ein Brief Mendelssohns: J. Z. IX, 129—130.
752. Die Müllerschen Kataloge: J. Z. IX, 131—132.
   [Buchhandlung Frederik Muller in Amsterdam.]
753. Isaak Lampronti: J. Z. IX, 183—184.
   [Besprechung von *Levi, B.*, Della vita e dell' opera di Isacco Lampronti, Padua 1871.]
754. Der Verfasser des Chinnuch und seine Vorgänger: J. Z. IX, 184—194.
   [Besprechung von *Rosin, D.*, Ein Kompendium der jüdischen Gesetzeskunde. Breslau 1871.]
755. Alte Entdeckungen finden Aufnahme: J. Z. IX, 194.
   [Jesaia I, 12 liroth statt leraoth.]
756. Die Gesellschaft für hebräische Literatur in London: J. Z. IX, 194—195.
757. אֱרֶן oder אָרֶן?: J. Z. IX, 195—197.
758. Immanuel und Dante: J. Z. IX, 198—199.
   [Besprechung des gleichnamigen Aufsatzes von *Paur, Th.*, im Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft III, 423—462.]
759. Thanchum Jeruschalmi: J. Z. IX, 199—201.
   [Besprechung von *Goldziher, J.*, Studien über Thanchum Jeruschalmi, Leipzig 1870.]
760. Die nordfranzösische Exegetenschule. Menachem ben Chelbo: J. Z. IX, 201 bis 202.
761. Neue Schriften aus Polen: J. Z. IX, 202—203.
   [Besonders *Dubsewitz, A. B.*, Mezaref, Odessa 1870.]
762. Die Ausdrücke für Zeit und Ewigkeit im Hebräischen: J. Z. IX, 203—204.
   [Besprechung von *v. Orelli*, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, Leipzig 1871.]
763. Ein Druckfehler als Handhabe zu einer Grätzschen Textes-Emendation: J. Z. IX, 204—205.
   [Koheleth VII, 8.]
764. Die Erzväter: J. Z. IX, 205—208.
   [Besprechung von *Bornstein, A.*, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob, Berlin 1871.]
765. Bemerkungen zu Briefen von Stern, Kirchheim und Schorr: J. Z. IX, 220, 228—229, 232—235.
766. Belthis und Osiris, ob im alten Testament: J. Z. IX, 316—318.
   [Gegen *Hitzig* in Hilgenfelds Zeitschrift XV, 226—230.]
767. Bemerkung zu einem Briefe von Ehrlich: J. Z. IX, 319—320.
   [Besprechung von *Karpeles, G.*, Unter Palmen, Berlin 1871.]
768. Die hebräische Zeitschrift Haschachar: J. Z. IX, 298—316.

1872.

769. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin. Zehnter Jahrgang. Breslau 1872, Schlettersche Buchhandlung (H. Skutsch). (4) 320 S.**

770. Am Sarge des Abgeordneten I. R. Kosch: Vossische Zeitung, Berlin 1872, 3. April, Beilage 2.
771. Gratulationsbrief an Prediger Dr. Sydow in Berlin: Neue freie Presse, Wien 1872, 16. März, Korrespondenz aus Berlin v. 13. März. — Wiederabgedruckt J. Z. X, 318—319 und N. S. V, 339—340.
772. *Briefe an Frau Sophie Levy 10. März, an Prof. Nöldeke 8. Juli, an Rabbiner Wechsler 19. August, 25. November, an L. R. Bischoffsheim in Paris 8. Oktober, an M. A. Stern 27. Dezember 1872: N. S. V, 340—358.
773. Sprachliche Bemerkungen zu Wrights Apocryphal Acts: ZDMG. XXVI, 798 bis 804.
774. Ein weltgeschichtlicher Wendepunkt: J. Z. X, 1—4.
775. Zur Nakdanim-Literatur: J. Z. X, 10—26.
[29. Dezember 1871.]
776. Ohrgehänge (נזמים) als götzendienerisches Gerät: J. Z. X, 45—48.
777. Geist oder Geld?: J. Z. X, 161—165.
[Gegen die Bedrückungen der Juden in Rumänien.]
778. Erbsünde und Versöhnungstod; deren Versuch, in das Judentum einzudringen: J. Z. X, 166—171.
779. David ben Sakkhai gegen Saadias: J. Z. X, 172—178.
780. Stille Gedanken: J. Z. X, 241—250.
[Über Geigers Vorlesungen „Das Judentum und seine Geschichte" Abt. 3.]
781. Geld oder Geist? Zweiter Artikel: J. Z. X, 250—254.
782. Die Vorreden Saadias zum Agron und zum Galuj: J. Z. X, 255—266.
783. הרת Jer. XX, 17: J. Z. X, 269.
784. Parsismus im Verhältnisse zu Bibel, Talmud und Midraschim: J. Z. X, 113—118.
785. Eine Gesellschaft zur Verbreitung der Bekanntschaft mit der jüdischen Literatur in Nordamerika: J. Z. X, 118—121.
786. Aus der „Academy": J. Z. X, 121—123.
787. Hitzig über Koheleth: J. Z. X, 123—124.
[„Zur Exegese und Kritik des Buches Kohelet" in Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie XV, 566 ff.]
788. Nathan Coronel: J. Z. X, 124—127.
[Gutachten von Moses Maimonides und seinem Sohne Abraham.]
789. Mittelalterliches: J. Z. X, 127—128.
[Besprechung von *Berliner, A.*, Aus dem innern Leben der deutschen Juden, im Mittelalter, Berlin 1871.]
790. Pinehas halevi: J. Z. X, 128.
791. Der Kommentar des Abraham ben David zu Sifre und Abraham Bukrat: J. Z. X, 129—133.
792. Akrosticha in den Psalmen?: J. Z. X, 133—136.
[Siehe auch Nr. 560.]
793. Die seltsame Schreibung von הלה' Deut. 32, 6: J. Z. X, 136.
794. Ein Katalog: J. Z. X, 136—139.
[Katalog hebräischer Handschriften, größtenteils aus dem Nachlaß des Rabb. M. S. Ghirondi, Berlin 1872.]
795. Unsere jüdischen Abgeordneten: J. Z. X, 139—140.
796. Stracks Prolegomena: J. Z. X, 140—143.
[Prolegomena critica in vetus testamentum Hebraicum, fasc. 1, Leipzig 1872.]
797. Zur Gottesdienst-Angelegenheit IV: J. Z. X, 143—149.
[Siehe Nr. 707 und 744.]

798. Ein neues hebräisches Literaturblatt: J. Z. X, 198.
[Literaturblatt der Neuen jüdischen Presse, Przemysl.]
799. Das Thargum zu den Propheten: J. Z. X, 198—201.
[Besprechung von *Frankel, Z.*, Zu dem Targum der Propheten, Breslau 1872.]
800. Kränze auf frischen Gräbern: J. Z. X, 201.
[Nachrufe auf Goldstücker, Herz, Zedner, Levy, Heß.]
801. Das arabische Original der „Herzenspflichten“ von Bachja: J. Z. X, 207—208.
802. Ägyptisches und Biblisches: J. Z. X, 208.
803. Die Stellung der hebräischen Bibel in der gegenwärtigen christlichen Theologie: J. Z. X, 208—209.
804. Die Zeitrechnung nach der Weltschöpfung unter den Juden: J. Z. X, 209—210.
805. Neueste Tatsachen des offiziellen preußischen Kirchentums: J. Z. X, 210—211.
806. Alabarchen: J. Z. X, 211—212.
807. Die hebräischen Handschriften im Trinity-College zu Cambridge: J. Z. X, 212.
808. Inschriftenfälschung in Jerusalem: J. Z. X, 213—216.
809. Die Berichte der „Allianz“: J. Z. X, 216—221.
[Alliance Israélite universelle.]
810. Zu erwartende neue Ausgabe der arabischen Pentateuch-Übersetzung des Saadia: J. Z. X, 221—222.
811. Die Bibliothek der Tempelgemeinde Emanuel in New York: J. Z. X, 222.
812. Kalischs Pentateuch: J. Z. X, 269—271.
813. Lagardes Emendationen: J. Z. X, 271—273.
814. Noch Einzelnes über Madinchaë und Ma'arbaë: J. Z. X, 273—274.
815. Das Kind an der Mutterbrust: J. Z. X, 274—275.
816. Inschriftenfälschung in Jerusalem und Zan'a: J. Z. X, 276—277.
817. Eine Versabteilungsvariante im Talmud: J. Z. X, 277—278.
[Chullin 60 b.]
818. Die jüdischen Reichsboten bei der Jesuitenfrage: J. Z. X, 278—281.
819. Mittelalterliche Siegel: J. Z. X, 281—285.
[Siegel des Calonymus ben Todros in Narbonne.]
820. Salomon Ludwig Steinheim: J. Z. X, 285—292.
821. Das Selbstgericht der Alliance Israélite universelle: J. Z. X, 292—293.
822. Zur Geschichte des jüdischen Rechts: J. Z. X, 293—300.
[Besprechung von *Auerbach, L.*, Das jüdische Obligationenrecht, Bd. 1, Berlin 1871.]
823. Bibliographische Notiz zu einem Briefe von Dr. Gottheil in Manchester: J. Z. X, 240.
[Inhaltsangabe von Manchester Congregation of British Jews, Purim et Opening of the new organ, March 24, 1872. Special service.]
824. Nachschrift zu einem Aufsatz von Auerbach über die Mesa-Inschrift: J. Z. X, 268.
825. Antwort an Dr. Zunz: J. Z. X, 150—152.
[Nachahmung christlicher Bezeichnungen durch Juden.]
826. Antwort vom 10. April an Dr. Derenburg in Paris: J. Z. X, 156—157.
[Über Hausraths Auffassung des Judentums.]
827. Antwort vom 9. April an Prof. Fleischer in Leipzig: J. Z. X, 158—159.
[Über *M. I. Cohn*, גלוי עין]
828. Antwort vom 8. Juli an Prof. Nöldeke in Kiel: J. Z. X, 236—238.
[Mißhandlung des Judentums seitens christlicher Gelehrten.]
829. Antwort vom 18. Juli an Prof. Delitzsch in Leipzig: J. Z. X, 309—311.
[Überhebung und Empfindlichkeit christlicher Gelehrter.]

830. Antwort vom 2. Sept. an Prof. Nöldeke in Kiel: J. Z. X, 313—314.
[Korrumpierung des Samueltextes.]
831. Öffentliche Empfangsbescheinigung: J. Z. X, 317—320.
[Über *Becker, C.*, Die Bruderhand, dargereicht vom Rabbiner Dr. Abraham Geiger in Berlin dem evangelischen Prediger Dr. theol. Sydow daselbst, Hermannsburg 1872.]
832. *Nordmann, Leon*, Textes classiques de la littérature religieuse des Israélites, Paris 1870: J. Z. X, 73—75.
[26. August 1871.]
833. *Saadia b. Nehorai Asobib* תוכחות מוסר, hrsg. von Joseph ben Mordechai, Livorno 1870: J. Z. X, 75—76.
834. *Moshe ben Sheshet*, Commentary upon the books of Jeremia und Ezeqiel ed. S. R. Driver, London 1871: J. Z. X, 77—80.
835. *Groß, Sigmund*, Menachem ben Saruk, Breslau 1872: J. Z. X, 81—84.
836. *Wellhausen, Julius*, Der Text der Bücher Samuelis, Goettingen 1871: J. Z. X, 84—103.
837. *Kohut, Alexander*, Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuch-Übersetzung des Jacob ben Joseph Tavus, Leipzig 1871: J. Z. X, 103—113.
838. Mittelalterlich-hebräische Dichtung. 1) Canzoniere sacro di *Giuda Levita*, tradotto da *Salvatore de Benedetti*, Pisa 1871. 2) Machberoth Ithiel by *Yehudah ben Shelomoh Alcharizi* edited by *Thomas Chenery*, London 1872: J. Z. X, 178—184.
839. *Zunz [L.]*, Die Monatstage des Kalenderjahres, Berlin 1872: J. Z. X, 184—186.
840. 1) Liber Genesis, textum Masoreticum expressit *S. Baer*, praefatus est *Fr. Delitzsch*, Leipzig 1869. 2) Liber Jesaiae . . . ., Leipzig 1872: J. Z. X, 178—198.

1873.

841. **Verhandlungen der zweiten israelitischen Synode zu Augsburg vom 11. bis 17. Juli 1871. Nach der stenographischen Aufzeichnung. Berlin 1873, Louis Gerschel. VI, 262 S.**
[Redaktionskommission: Dr. Geiger, Dr. Aub, Ph. Wertheim, Prof. Lazarus.]
842. Reden in den Sitzungen der Synode am 11.—14. Juli, 17. Juli 1871: Verhandlungen der zweiten israelitischen Synode zu Augsburg, Berlin 1873, S. 4, 20—22, 24, 27—28, 40—41, 55, 67—68, 81, 87—88, 104, 110, 112, 154, 157, 171, 188—189, 200, 201—202, 204, 232.
843. *Briefe an Rabbiner Wechsler 1. Januar, 14. September, an M. A. Stern 8. Juni 1873: N. S. V, 358—362.
844. Massorah bei den Syrern: ZDMG. XXVII, 148—150.
845. Einige neuere Entdeckungen auf dem Gebiete der syrischen Literatur: ZDMG. XXVII, 150—152.
846. Das grammatische Buch שכל טוב: ZDMG. XXVII, 152—153.
847. The book of Hebrew roots by *Abu'l Walid Merwan ibn Jannah*, edited by *Ad. Neubauer*, Fasc. 1, Oxford 1873: ZDMG. XXVII, 201—204.

1874.

848. **Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin. Elfter Jahrgang. Breslau 1875, H. Skutsch. (4) 308 S.**
[Heft 1—2, S. 1—160, erschienen als Doppelheft im Juli 1874 (Die „Nachschrift" S. 160 ist vom 8. Juni datiert). Heft 3—4, S. 161—308, wurde erst nach dem Tode Geigers mit der Jahreszahl 1875 ausgegeben.]

849. Erster Bericht über meine an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums von Ostern 1872 bis dahin 1873 gehaltenen Vorlesungen „Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums und Einleitung in die biblischen Schriften.“ Zweiter Bericht: „Von Ostern 1873 bis dahin 1874: Erster Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (die ersten zwei Jahre ihres Bestehens 1872 und 1873 umfassend), erstattet vom Kuratorium, Berlin 1874, S. 3—17.
850. *Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums (Vorlesungen, gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1872—74): N. S. II, 33—245.
851. *Einleitung in die biblischen Schriften (Vorlesungen, gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Sommer 1872 bis Sommer 1874): N. S. IV, 1—279.
852. *Pirke Aboth (Vorlesungen, gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Wintersemester 1873—74 und Sommersemester 1874): N. S. IV, 281—344.
853. *Briefe an Rabbiner Wechsler 20. Mai, an Prof. Nöldeke 13. Juli, an M. A. Stern 13. Oktober, an Frau Sophie Levy 19. Oktober 1874: N. S. V, 362—366.
854. Bemerkungen und Anfragen: ZDMG. XXVIII, 146—148.
   [Zum dritten Bande des Wrightschen Kataloges der syrischen Hds. des British Museum. Samaritanisches, Jakobs von Edessa Kenntnis des Hebräischen, Was haben die Juden von den Syrern angenommen?, איכפת]
855. Die von Strack zu erwartende Ausgabe des babylonischen Prophetentextes betreffend: ZDMG. XXVIII, 148—150.
856. Der babylonische Kodex in Petersburg: ZDMG. XXVIII, 487—489.
857. בשגם הוא בשר (Gen. 6, 3) bei den Samaritanern: ZDMG. XXVIII, 489—491.
858. Ein drittes Specimen aus dem babylonischen Prophetenkodex: ZDMG. XXVIII, 675—677.
859. דברים אחדים על ספרא: Hakarmel, Monatsschrift, hrsg. von S. Fünn, Jahrg. III, Wilna 1874/75. — Neudruck (ohne Einleitung): N. S. V, 165—172.
860. Zwiespalt im Denken, Streit um die Herrschaft: J. Z. XI, 1—8.
861. Entstehung des Christentums: J. Z. XI, 8—18.
862. Meine Wirksamkeit an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“. 1. Von Ostern 1872 bis dahin 1873, ein Bericht, 24. Februar 1873. 2. Von Ostern 1873 bis dahin 1874: J. Z. XI, 18—42.
   [Auch im ersten Bericht der Hochschule veröffentlicht: Nr. 849.]
863. Der Islam: J. Z. XI, 43—50.
   [Besprechung von *Deutsch, E.*, Der Islam, Berlin 1873.]
864. Sifra: J. Z. XI, 50—60.
865. Die hebräische Sprache eine treue Ausprägung jüdischer Lebensanschauung: J. Z. XI, 60—67.
   [31. März 1873. Besprechung von *Abel, C.*, Über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen, Berlin 1872, und *Curtius*, Der Gruß bei den alten Völkern, Berlin 1872.]
866. Ein eherechtliches Gutachten: J. Z. XI, 91—94.
867. Stracks Prolegomena: J. Z. XI, 132—137.
   [9. Dezember 1872. Besprechung von S. 29—131. Über das erste Heft siehe Nr. 82.]
868. Die Revue israélite: J. Z. XI, 137—140.
   [Alliance israélite, das jüdische Frankreich, literarische Ankündigungen.]

869. Maltzan über Juden in Afrika und Asien: J. Z. XI, 140—142.
[19. März 1873. Gegen *v. Maltzan* im Magazin f. d. Literatur des Auslandes 1873 Nr. 11.]
870. Abraham Firkowitsch: J. Z. XI, 142—155.
[28. März und 2. November 1873.]
871. Firkowitsch über Punktation: J. Z. XI, 155—157.
872. Massorah bei den Syrern: J. Z. XI, 157—159.
[3. April 1873. Auch in ZDMG. veröffentlicht: Nr. 844.]
873. Rapoports Nachlaß. 1. Rapoport und Moses Kunitz. 2. Einzelnes: J. Z. XI, 161—166.
[6. April 1873 und 31. März 1874. Besprechung von Aufsätzen *Rapoports*: 1) Nachalath Jehuda, Lemberg 1873. 2) in der hebr. Monatsschrift Haschachar Jg. IV.]
874. Übersehenes aus der früheren Literatur: J. Z. XI, 166—168.
[8. April u. 8. Okt. 1873, 9. Sept. 1874. Ergänzungen zu Aufsätzen in der Grätzschen Monatsschrift 1873—74.]
875. Herodes und seine Nachfolger: J. Z. XI, 168—169.
[21. April 1873. Besprechung von *Brann, M.*, De Herodis Magni filiis I, Breslau 1873.]
876. Adolf Brülls „Trachten der Juden“ [Frankfurt 1873]: J. Z. XI, 169—171.
[24. April 1873.]
877. Zu Meir halevi (Bd. IX, 282 f.): J. Z. XI, 171—173.
[5. Mai 1873. Nachtrag zu Nr. 743.]
878. Statistisches: J. Z. XI, 173—176.
[5. Mai 1873. Besprechung von *Schimmer, G. A.*, Statistik des Judentums, Wien 1873.]
879. Zeller über Moses Mendelssohn (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz S. 333 f.): J. Z. XI, 176—177.
880. Rationalistische Regungen im Islam: J. Z. XI, 177—179.
[3. Juni 1873.]
881. גלגל der Steindeckel: J. Z. XI, 179—180.
882. Heinrich Heine und Fanny Lewald über Juden: J. Z. XI, 180—181.
883. Konjekturen zu Stellen in den Psalmen: J. Z. XI, 181—182.
[*Duncan H. Weir* in The Academy 1874, 1. Juli.]
884. Celsus: J. Z. XI, 182—185.
[Besprechung von *Celsus*, Das wahre Wort ed. *Th. Keim*, Zürich 1873.]
885. Zum einleitenden Gedichte in dem Briefe Chasdai Schapruts an den Chazarenkönig: J. Z. XI, 185—187.
[16. Juli 1873 und 22. April 1874.]
886. Scartazzini über den Einfluß des Christentums auf die gesamte Kulturentwicklung: J. Z. XI, 190—195.
[Augsburger Allgemeine Zeitung 1874 Nr. 218, 6. Aug., Beilage.]
887. Kuenen über unseren hebräischen Bibeltext: J. Z. XI, 195—196.
[8. Sept. 1873. *Kuenen, A.*, De Stamboom van den massoretischen Tekst des O. Testaments, Van der Post 1873.]
888. Die Einteilung des Dekalogs: J. Z. XI, 196.
[Gegen *Ekmann* in der Zschr. f. d. ges. lutherische Theologie 1873, S. 669—686.]
889. Das Jahr der Abfassung des Emunoth we-deoth: J. Z. XI, 197.
[13. Okt. 1873.]
890. Essenismus und Buddhaismus: J. Z. XI, 197—198.
[*P. le Page Renouf* in The Academy 1873, 15. Okt.]

891. Der babylonische Kodex in Petersburg: J. Z. XI, 198—204.
[Auch in ZDMG. veröffentlicht: Nr. 855, 856, 859.]
892. Der Blinde in dem biblischen und rabbinischen Schrifttume: J. Z. XI, 205—211.
[11. Sept. 1873. Besprechung von *M. Friedmanns* gleichnamiger Schrift, Wien 1873.]
893. Die Bibel mit besonderer Beziehung auf die Schule: J. Z. XI, 211—214.
[16. Oktober 1873. Besprechung von *Junius*, Ein kritischer Gang durch die heiligen Schriften der Juden, Zürich 1873 und *Wagner jr.*, *Richard*, Das Judentum in der Schule, Zürich 1873.]
894. Herxheimers Glaubens- und Pflichtenlehre für israelitische Schulen: J. Z. XI, 214.
[17. Okt. 1873. 22. Aufl., Leipzig 1873.]
895. Joels neueste schriftstellerische Versuche: J. Z. XI, 214—216.
[20. Okt. 1873. *Joel*, *M.*, Notizen zum Buche Daniel, Etwas über die Bücher Sifra und Sifre, Breslau 1873.]
896. Jellineks „Beth hamidrasch“: J. Z. XI, 216—218.
[22. Okt. 1873. Bd. 5, Wien 1873.]
897. Huber über Strauß (Augsburger Allgemeine Zeitung 17. November [1873], Beil. S. 4910): J. Z. XI, 218—219.
898. Geschichte der jüdischen Literatur: J. Z. XI, 219—224.
[Besprechung von *Cassel*, *D.*, Geschichte der jüdischen Literatur Abt. 1, Abschnitt 2, Berlin 1873.]
899. Jewish Times: J. Z. XI, 224—225.
[2. Nov. 1873.]
900. Professor Dr. Felix Adler: J. Z. XI, 225—226.
901. Hellenistische Studien von [J.] Freudenthal: J. Z. XI, 226—231.
[Heft 1: Alexander Polyhistor, Breslau 1874.]
902. Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur: J. Z. XI, 231—232.
[Jahrg. 1, Frankfurt 1874.]
903. Jakob ben Elasar: J. Z. XI, 232—235.
904. Die nordfranzösische Exegetenschule: J. Z. XI, 235—236.
[Besprechung von *A. Wolffs* Auszügen aus den Erklärungen *Joseph Karas* zu den ersten Propheten und Jeremia in der Monatsschrift Haschachar IV. Vgl. Nr. 760.]
905. Inschriftenkunde: J. Z. XI, 236—243.
[Besprechung von *Schrader*, W., Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften, Leipzig 1872, und *Halévy*, *Joseph*, Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques, Paris 1874.]
906. Zur Geschichte der französischen Rabbiner des Mittelalters nach Handschriften: J. Z. XI, 243—245.
[Besprechung von *Neubauer*, *A.*, Rapport sur une mission dans le midi de la France et en Italie und Rapport sur une mission dans l'Est de la France, en Suisse et en Allemagne, Paris 1873—74.]
907. Das grammatische Buch Sekhel tob: J. Z. XI, 245—247.
[Siehe auch Nr. 846.]
908. Zunz' Bibelkritisches: J. Z. XI, 247—250.
[Besprechung von *Zunzens* gleichnamigem Aufsatz in ZDMG. XXVII, 669—689.]
909. Jüdisch-provenzalische Dichtungen: J. Z. XI, 250.
[Besprechung von *Sabatier*, Chansons Hebraico-Provençales des Juifs Comtadins, Nimes 1874.]
910. Eine arabische Phrase im Kommentar zu Maimonides: J. Z. XI, 251.
[*M. Eisler* im Hamaggid 1874, 8. Juli, S. 243.]

911. Kleinere Arbeiten von Wetzstein: J. Z. XI, 254—258.
[In den Abhandlungen der bayrischen Akademie d. Wiss. 1873, in Bastians Ztschr. f. Ethnologie, in der 3. Aufl. des Delitzschen Psalmenkommentars Bd. 2.]
912. Literarisches aus Jerusalem: J. Z. XI, 258—260.
[*Coronels* Plan zur Herausgabe von Joseph Kimchis Sefer hasikkharon, *Michael Cohens* Monatsschrift האריאל, *Frumkins* Habazeleth.]
913. Der italienische Humanismus und das Judentum: J. Z. XI, 260—262.
[Besprechung von *Geiger L.*, Petrarca, Leipzig 1874.]
914. Antwort vom 25. Dezember 1872 an Prof. Nöldeke in Straßburg: J. Z. XI, 280—281.
[Universität der jüdischen Religion, Paulus.]
915. Antwort vom 23. Dezember 1872 an Dr. A. Berliner: J. Z. XI, 281—282.
[Handschriften in Italien, über die Auskunft wünschenswert ist.]
916. Antwort vom 18. Juni 1874 an I. in Frankfurt a. O.: J. Z. XI, 283—284.
[Aufhebung des Duchenens in der Berliner Neuen Synagoge.]
917. Antwort vom 8. Juli 1874 an I. R.: J. Z. XI, 287—289.
[Zulässigkeit und Notwendigkeit einer Prüfung der Thora.]
918. Antwort vom 26. Juli 1874 an Prof. Nöldeke in Straßburg: J. Z. XI, 291—292.
[Koran und Bibel, Onkelos zu Exod. XIII, 19.]
919. Bemerkung zu einem Briefe von Dr. Harkavy in Petersburg: J. Z. XI, 293—295.
[Fälschungen des Firkowitsch.]
920. Bemerkung zu einem Briefe von Dr. Felsenthal in Chicago: J. Z. XI, 295—296.
[Gegen *Schwarz, A.*, Der jüdische Kalender, Breslau 1872.]
921. Antwort vom 22. Oktober 1874 an Eberhard Nestle in Tübingen: J. Z. XI, 297—298.
[Über בשגם Genesis VI, 3. Vgl. Nr. 373 und 857. Dieser Brief an Nestle schließt die literarische Tätigkeit Abraham Geigers. Es war zugleich sein letzter Brief. In der Nacht vom 22. zum 23. Oktober starb er.]
922. ספר והזהיר Vehishir opus continens Midraschim et Halachoth interpretantes librum Exodum, auctore Rabi *Chefez Aluf*, edidit *J. M. Freimann*, Bd. 1, Leipzig 1873: J. Z. XI, 94—103.]
[4. Juni 1873.]
923. כתאב אלאצול The book of hebrew roots by *Abul Walid Marwan ibn Janah*, edited by *A. Neubauer*, Fasc. 1, Oxford 1873: J. Z. XI, 103—107.
[25. März 1873. Auch in ZDMG. veröffentlicht: Nr. 847.]
924. פליטת סופרים Pletath Soferim, Beiträge zur jüdischen Schriftauslegung im Mittelalter, hrsg. von *A. Berliner*, Breslau 1872: J. Z. XI, 107—113.]
[10. Oktober 1873.]
925. *Levy, Antoine*, Die Exegese bei den französischen Israeliten vom 10. bis 14. Jahrhundert, Leipzig 1873: J. Z. XI, 113—116.
[28. Sept. 1873.]
926. ספר תהלות Liber Psalmorum hebraicus atque latinus, ediderunt *de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch*, Leipzig 1874: J. Z. XI, 129—131.
927. *Luzzatto, S. D.*, Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Talmud, babli, deutsch von *M. S. Krüger*, Breslau 1873: J. Z. XI, 131—132.
[22. April 1873.]
928. *Saphir, Jakob*, אבן ספיר Eben Saphir, Beschreibung der Reisen . . . , Teil 2, Mainz 1874: J. Z. XI, 263—270.

Veröffentlichungen nach A. Geigers Tode:

(Siehe noch Nr. 10, 16, 36.)

929. ***Abraham Geigers Nachgelassene Schriften, herausgegeben von Ludwig Geiger. Erster Band, Berlin 1875, VIII, (2) 504 S. Zweiter Band, Berlin 1875, VIII, 369 (1) S. Dritter Band, Berlin 1876, (4) 326 (1) S. Vierter Band, Berlin 1876, VIII, 344 S. Fünfter Band, 1. Abteilung, Abhandlungen in hebräischer Sprache, zusammengestellt von R[afael] K[irchheim], Berlin 1877, VIII, 172 (1) S., mit hebräischem Titel: קבוצת מאמרים בשפת עברית אשר נדפסו הנה והנה בכתבי עתים והם מלאכת החכם המפואר הרב אברהם גייגער ז"צל. אספתים יחד ממקום תחנותם אני ר"ק Fünfter Band [2. Abteilung], Berlin 1878, XII, 387 (1) S. Sämtliche Bände bei Louis Gerschel.**

    [Bd. 4, der die Jahreszahl 1876 trägt, erschien erst 1877; die Einleitung ist von März 1877 datiert. — Die „Nachgelassenen Schriften", denen im Bd. 5 eine von Ludwig Geiger geschriebene Biographie beigegeben ist, enthalten Neudrucke von bereits veröffentlichten Schriften und Aufsätzen, ferner in Bd. 1: Gutachten über die rituale Statthaftigkeit der Orgel bei dem synagogalen Gottesdienste (Nr. 345), Predigt zum 50. Gedenktag der Schlacht bei Leipzig (Nr. 400), in Bd. 2: Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie (Nr. 231), Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums (Nr. 850), Jüdische Geschichte von 1830 bis zur Gegenwart (Nr. 237), Literaturbriefe aus dem Jahre 1853 (Nr. 255), in Bd. 4: Einleitung in die biblischen Schriften (Nr. 851), Pirke Aboth (Nr. 852), in Bd. 5: Tagebuch in Auszügen (Nr. 1), Briefe 1830—1874 (Nr. 2,3, 10, 11 ff.) und Gedichte, von denen bereits Nr. 11 gedruckt war als Widmungsgedicht zum Jehuda hallevi (Nr. 239), Nr. 15—17 im Liebermannschen Volkskalender auf 1860 (Nr. 311) und Nr. 20 als Einleitungsgedicht zum Gabirol (Nr. 552).]

930. ***Abraham Geigers Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums, herausgegeben von Ludwig Geiger. (Sonderabdruck aus N. S. II). Berlin 1875, Louis Gerschel. IV, 213 (2) S.**

931. ***Juda ha-Levi. Von Abraham Geiger. Berlin 1875 (G. Bernstein). (2) 81 S.**

    [Sonderabdruck aus den N. S. III.]

932. ***Abraham Geigers Leben in Briefen, herausgegeben von Ludwig Geiger. Mit A. Geigers Photographie. Berlin 1878, Louis Gerschel. XII, 387 (1) S.**

    [Bd. 5 der N. S. mit anderem Titel und Geigers Photographie.]

933. *** סֵדֶר תְּפִלָּה דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre. Im Einverständnisse mit der Gemeinde-verwaltung in Frankfurt a. M. bearbeitet. Erster Teil, zweite Auflage. Frankfurt a. M. 1891 (H. L. Brönner), XVI, 272+XXXII S. Zweiter Teil, Neujahr und Versöhnungstag, zweite Auflage. Frankfurt a. M. 1891 (H. L. Brönner), IV, 428 S.**

934. *Abraham Geigers Briefe an J. Dérenbourg 1833—42 [1846, 1850, 1862], herausgegeben von Ludwig Geiger: AZdJ. 1896 Nr. 5—12, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 27, 29, 31—32.

935. ***Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Eine von der Königl. Preußischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. 2. revidierte Auflage. Leipzig 1902, M. W. Kaufmann. (2) V (1), 213 S.**

936. *** Das Judentum und seine Geschichte. In vierunddreißig Vorlesungen. Unveränderter Abdruck der ersten Ausgabe. Breslau 1910, Wilhelm Jacobsohn u. Co. VI (2), 539 S.**

2. Verzeichnis der Bibelstellen in A. Geigers Schriften.

Genesis NIV 222 ff.

1	1	U	439	442	
—	26	—	439		
—	27	—	323	439 ff.	
2	1	—	344		
—	2	—	439	444	
—	4	—	344		
—	18	—	191		
—	20	—	191		
3	5	—	281		
—	16	—	479		
—	17	—	456		
—	22	—	328	489	
4	8	—	249		
—	22	—	483		
—	40	—	473		
5	2	—	439 f.		
—	24	—	197		
6	3	D28		489	676
				NIV	148
—	8	U	474		
—	9	—	474		
7	16	—	457		
8	21	—	456		
9	22	—	387	388	
—	23	—	388		
—	27	NIV	149		
10	23	U	362		
—	30	—	457		
11	2	—	457		
—	4	—	457		
—	7	—	439 f.		
—	10 ff.	NIV	147		
12	24	U	245		
13	10	NIV	157		
—	13	U	337		
—	18	—	457		
14	5	—	457		
—	18—20	—	31	74	75
				NIV	151

15	2	U	457		
—	11	—	457		
—	13	—	353		
16	5	—	257	389	
17	16	—	458		
18	3	—	280		
—	5	—	252		
—	9	—	257		
—	12	—	415	439f.	442
—	13	—	416		
—	21	—	336		
—	22	—	310 f.	jVIII	198
—	23—25	—	331	334	NIV
				149 ק	105
—	25	D14		745	jIX
					62
—	26	U	337		
—	33	—	331		
19	1	—	337		
—	2	—	280		
—	11	—	62		
—	15	—	460		
—	18	—	280		
—	22	—	233		
—	31	—	88	368	
—	33	—	257		
—	34	U	407		
—	37	—	300		
—	38	—	300		
20	4	—	365		
—	13	—	279	283	
21	7	D17		722	
—	14	U	283		
—	21	—	451		
22	1	—	287		
—	2	—	278		
—	4	D20		154	
—	13	U	244		
—	14	—	339		

Exodus NIV 244 ff.

Leviticus N IV 260 ff.

21	—			NIV	192
—	1	NIV	41		
—	8	D12	136	NIII	260
—	9	U	476		
—	10	—	82	475	
—	18	—	155		
—	28	—	422	453	
23	11	U	138		
—	15	—	138		
—	16	—	138		
24	3	—	239		
—	11	—	265	266	
—	17 ff.	—	437		
25	23	—	353		
25	34	U	237	238	
—	35	—	356		
—	17	—	353	356	
26	1	—	301		
—	6	—	476		
—	11	—	315		
—	14	—	368		
—	19	—	476		
—	20	NIV	35		
—	30	U	315		
—	43	—	239		
27	21	—	238		
—	30	—	176		

Numeri.

1		U	436		
—	22	—	470		
—	24	—	470		
2		—	436		
3		—	436		
—	16	—	330		
—	32	—	81		
—	36	—	81		
—	39	—	257		
4		—	436		
—	14	—	81		
—	16	—	81		
—	28	—	81		
—	33	—	81		
—	41	—	470		
5	2	—	479		
—	10	—	182		
—	18	—	476		
—	19	—	379		
—	20	—	242		
—	28	—	471		
—	29	—	242		
6	3	—	382		
—	4	—	471		
—	11	—	476		
—	22	—	368		
—	23	—	264		
7	3	—	476		
—	4—5	NIV	145		
—	8	U	81		
—	24—83	—	436		
—	89	NIV	37		
8	4	U	253		
—	5—22	—	436		
9	6 ff.	—	479		
9	10	U	185	186	257
				NIV	45
—	15—23	U	436		
—	21	—	253		
10	8	—	155		
—	11—28	—	436		
—	31	—	348		
—	35	—	309		
11	4	—	76		
—	8	—	471		
—	12	—	471		
—	15	—	309	332	
—	16	—	291		
—	23	—	315		
—	28	—	471		
12	1	—	199	384	D20
					163
—	8	—	324		
—	12	—	309	345	jVIII
					198
13		—	436		
—	19	—	471		
—	22	—	254	472	
—	24	—	472		
—	28	—	472		
—	29	NIV	28		
—	31	U	489		
14		—	436		
—	10	—	341	476	
—	14	—	240		
—	18	—	475		
—	21	—	317		
—	30	—	320		
—	33	—	283		
—	44	—	472		

Deuteronomium.

Das Buch Josua.

Das Buch der Richter NIV 197.

12	6	U	482			**19**		U	369		
13	7	—	482			—	1	—	358		
17		—	279			—	2	—	387		
—	7	—	358			—	16	—	358		
18		—	279			**20**	2	—	91		
—	30	—	258	D16	298	—	13	—	255		
				NIV	150	—	18	—	280		
—	31	—	279			—	36	—	482		

Das erste Buch Samuel NIV 202 ff.

1	6	U	50			**6**	4	U	408		
—	22	—	338			—	5	—	408		
2	1—5	—	27			**8**	7	—	315		
—	22	—	272			—	9	—	256		
—	24	—	272			**9**	24	—	380	jX	102
—	27	—	342			**10**	19	—	256		
—	32	—	272			—	24	—	50		
—	33	—	272			**12**	12	—	256		
3	3	NIV	38			**15**	6	—	366		
—	7	U	342			—	8 f.	—	367		
—	13	—	271	272	309	—	20	—	367		
				313	jVIII	—	32	—	367		
				198		**17**	25	—	50		
—	21	—	342			—	26	—	283		
4	15	—	482			—	36	—	283		
5	6	—	408			—	39	—	377	jXI	236
—	9	—	408			**28**	14	jIX	98		
—	12	—	408			**30**	2	jX	89		

Das zweite Buch Samuel.

1	9	U	376			**13**		U	368		
—	13	—	354			—	9	—	382		
3	53	NIV	29			—	33	—	482		
4	3	U	359			—	39	—	255		
6	2	—	295	D16	731	**15**	21	—	255		
—	11	—	408			**16**	12	—	310	312	324
—	17	—	408			—	22	—	369		
7	10	—	418			—	23	—	252		
—	23	—	288	290		**17**	3	jX	93		
8	2	—	362			—	25	U	361		
—	3	—	252	254		**18**	20	—	255		
—	6	—	362			**19**	20	—	257		
11		—	368			—	25	—	88		
12		—	368			**20**	1	—	290	309	315
—	7 ff.	—	378			**21**	5	—	378	NIV	38
—	14	—	267			**22**	9	—	327		
—	26	—	221			**23**	8	D16	730		
—	30	—	306			**24**	18	U	43		
—	31	—	306								

Das erste Buch der Könige NIV 213 ff.

Das zweite Buch der Könige.

Jesaja.

62	1	U	29		
—	2	—	29		
63	1	—	29		
—	6	—	413	414	483
				NIV	35
—	9	jIX	101	D15	417
				NIV	27
				178	
65		U	37		
—	3	—	56		
—	4	—	56	71	

65	5	U	56	172	327
				jVIII	198
—	11	—	56		
66		—	37		
—	1—5	—	56		
—	3	—	71		
—	5	—	339		
—	9	—	393		
—	11	—	396	NIV	38
—	17	—	57	71	
—	21	—	57		

Jeremia NIV 172.

1	9	NIV	37		
2	5	U	316		
—	11	—	309		
—	13	—	283		
—	27	—	50		
—	31	—	276		
—	33	—	62		
3	1	—	293		
—	2	—	407		
—	14	—	270		
4	8	—	487		
—	30	D28	149		
5	2	—	149		
—	8	U	483		
6	6	—	483		
7	3	—	320		
—	7	—	320	321	
—	12	—	322		
8	1	—	236	483	
—	2	—	415		
9	21	—	415		
—	23	—	483		
10	13	—	483		
11	11	—	483		
12	13	—	326		
13	22	—	391		
—	26	—	391		
14	4	—	456		
15	4	—	327		
—	13	—	95		
—	14	—	95		
16	4	—	415		
17	1—4	—	95		
—	19—27	—	95	96	
—	20	—	96		
18	14	—	298	NIV	37
—	23	jIX	312 n		
19	3	—	96		
22	2	—	96		

22	4	U	96		
—	26	—	96		
23	5—8	—	83	NIV	172
—	6	—	294		
—	9	—	414		
—	36	—	283		
24	13	—	236		
25	9	—	93		
—	11—14	—	94		
—	27	—	412	413	
—	33	—	415		
26	8	—	483		
27	6	—	93		
—	7	—	94	95	
—	12	—	94		
—	17	—	94		
28	1	—	236		
—	17	—	236		
—	26	—	414		
29	21 ff.	—	95		
—	7	—	91		
—	10—14	—	95		
—	15	—	95		
—	16—20	—	95		
30	10—11	—	95		
—	15	—	95		
—	22	—	95		
31	1	—	236		
—	5	—	181	183	
—	14	—	87		
—	32	—	270		
—	38	—	252	254	
32	11	—	252	255	483
—	21	—	339		
—	33	—	50		
—	34	—	483		
—	35	—	304		
—	44	—	96		
33	3	—	482		

Ezechiel.

37	26	U	81	
39	28	—	342	
40	46	—	23	
41	20.	—	258	
42	8	—	483	
43	6	NIV	37	
—	7	U	321	
—	19	—	23	
—	20	—	483	
44	15 ff.	—	23	
44	22	NIV	38	
—	30	U	382	
45	12	—	487	
46	22	—	258	
47	3	—	410	
—	8	—	410	
—	11	—	410	
48	11 ff.	—	23	
—	16	—	252	255

Hosea NIV 219.

2	4	U	236		
—	11	—	389		
3	5	—	316		
4	4	—	86		
—	6	—	86		
—	7	—	86	121	310
				312	316
—	8	—	86		
—	9	—	86		
—	10	—	86		
—	11	—	86		
—	15	—	80		
5	11	—	411		
—	13	—	307		
6	9	U	121		
8	4	—	307		
9	8	—	281		
10	3	—	307		
—	5	—	319		
—	6	—	307		
—	7	—	307		
—	15	—	307		
12	6	—	281		
13	5	—	336		
—	13	—	393		
14	1	—	281		
—	14	D16	729		

Joel NIV 179.

4	1	U	236

Amos NIV 214.

1	15	U	306	
3	6	—	483	
5	13	—	236	
—	18	—	97	
—	25	—	97	
—	26	—	306	
6	1	U	96	97
—	2	—	96	
—	8	—	315	349
7	13	—	307	
8	5	—	97	

Obadja VIII 200.

Vers 18. 19.

Jona.

1	7	NIV	148

Micha.

1	11	U	388
2	1	—	297
2	5	U	91
6	5	—	46

Nahum.

2	6	U	483			**3**	8	U	483		
3	5	—	391			—	11	—	414		
—	6	—	415			—	18	jIX	314		

Habakuk.

1	10	U	309			**3**	8	U	389		
—	12	—	314			—	12	jIX	98		
2	16	—	412	483		—	19	U	483	485	
—	18	—	301								

Zephanja.

1	5	U	306			**3**	1	U	415		
—	12	—	236			—	19	—	236	397	
—	18	—	59								

Haggai NIV 177.

1	2	U	22			**2**	6	U	236		
—	4	—	22			—	12	—	172		
—	14	—	22			—	23	—	22		
2	4	—	22								

Sacharja 1—8 NIV 177.

2	8	U	309	324		**9**	ff.	NIV	178 f.		
—	12	—	324			—	5—7	U	55		
3		—	22			—	6	—	54		
—	8	—	83			—	7	—	71		
—	9	—	236			**11**	8	—	270	315	
4	6	—	23			**12**	2	—	58		
5	3	—	461			**12_6—13_1**		—	59		
—	6	—	236			**13**	7	—	59	293	483
6	12	—	83	85	NIV	**14**	2	—	407		
					155	—	5	—	482		
—	13	—	85			—	13	—	483		
7	8	NIV	194			—	14	—	58	59	
—	10	U	355			—	16	—	70		
8	2	—	81								

Maleachi jVI 86 NIV 177.

1	12	U	312	313		**3**	8	U	312	314	
—	13	—	309	312	313	—	9	—	312	314	
2	11	—	42			—	14	—	483		
—	16	NIV	38			—	22	ק	63		

Psalmen NIV 179.

118	14	U	278	
—	15	—	28	
—	18	—	277	
—	19	—	28	
—	20	—	28	
119	99	D20	192	
125	2 ff.	U	28	
129	6	D14	278	
130	3	—	276	
132	3	U	374	
—	9	—	30	
—	16	—	30	
140	14	—	324	jVIII 307
141	5	—	37	
146	3	—	27	
—	9	—	355	
150	6	—	277	

Die Sprüche NIV 184.

3	27	U	177	297	
5	11	—	418		
—	15	—	405		
—	16	—	405		
—	18	—	405		
—	19	—	398	405	
6	24	—	242		
—	26	—	241		
7	7	—	399		
—	18	—	398	400	403
—	22	—	248		
10	27	—	111		
—	29	NIV	38		
12	2	U	472		
—	19	—	248		
—	21	—	248		
13	12	—	248		
14	30	—	248		
—	32	—	175		
15	4	—	248		
—	17	—	443		
16	28	—	290		
17	26	—	38		
18	5	—	38		
20	4	U	248		
—	21	—	270		
21	4	—	248		
—	9	—	121		
22	11	—	248		
23	10	NIV	29		
—	29	U	375		
25	20	—	248		
—	24	—	121		
26	10	—	248		
27	7	—	413		
—	16	—	249		
28	22	—	59		
30		—	61		
30—31	9	NI1	97		
30	5	U	67		
—	6	—	67		
—	12	—	410		
—	19	—	88		
—	21—23	—	68		
—	24—28	—	68		
31	1—9	—	61		
—	3	—	88		

Hiob NIV 172.

1	5	U	268	
—	11	—	268	
—	22	—	268	
2	5	—	268	
—	9	—	268	
—	10	—	268	
3	3	—	406	
—	10	—	405	
—	12	—	396	
4	2	—	62	
5	8	—	29	
7	20	—	309	315
9	22	—	333	
—	24	—	333	
12	6	U	297	
13	9	—	333	
—	15	—	333	
—	28	—	415	
14	12	—	417	
15	24	—	307	
16	11	—	281	
—	18	—	281	
17	7	—	418	
—	14	—	374	
18	14	—	307	
19	13	—	53	
—	15	—	358	
21	6	—	376	

21	10	U	303		
—	13	—	418		
24		—	333		
—	9	—	396	NIV	38
—	15	—	54		
—	25	—	282		
27	2	—	333		
29	18	—	483		
30	3	—	89		
—	15	—	27		
31	10	—	391		
—	15	D18	659	jI	49
				ק	129
—	32	U	355		
—	34	—	249		
32	1	—	332		

32	2	U	333		
—	3	—	310	313	332
33	21	—	418		
34	6	—	249		
—	17	—	38		
—	23	—	281		
—	30	—	333	NIV	37
—	31	—	281		
—	37	—	333		
36	11	—	418		
37	11	—	50		
38	11	NIV	29		
—	13	U	258		
—	15	—	258		
40	8	—	333		
42	7	—	326	327	

Das Hohelied NIV 29.

1	2	U	398	400	401
—	3	—	401		
—	4	—	398	400	401
—	9	—	329		
—	12	—	71		
2	5	—	258		
3	4	—	259		
4	10	—	398	399	401
					402

5	1	U	403		
6	11	—	27		
7	1	—	27		
—	10	—	405		
—	11	—	399		
—	12	—	398	399	404
—	13	—	399		
8	7	—	276		

Das Buch Ruth U 49 NIV 169.

1	6	U	236		
2	5	—	44		
—	8	—	239		
—	11	—	252	254	
—	22	—	239		
3	5	—	252	254	

3	9	U	44	386	
—	12	—	252	255	
—	17	—	252	254	255
—	18	—	49		
4	5	D14	743		

Die Klagelieder NIV 172.

1	8	U	388		
—	9	—	391		
—	10	—	91		
2	5	—	472		

3	4	U	415	418	
—	19	—	315		
—	20	—	310	312	315

Der Prediger NIV 15.

1	8	U	154		
3	16	—	38	59	
—	17	—	38		
—	18	—	29		
—	21	—	132		

3	22	U	175	NIV	38
—	26	NII	13		
5	1	U	59		
—	7	—	38	59	
7	5	—	422		

7	9	U	59
—	14	—	29
—	27	—	92
8	2	—	29
—	2—4	—	60
—	10	—	38
9	1	—	38
—	2	—	38

9	9	U	236
—	17	—	422
10	4—7	—	60
—	20	—	60
11	9	—	399
—	10	—	29
12	7	—	132
—	13	—	132

Das Buch Esther NIV 170.

3	1	U	366
5	2	—	372
6	14	—	59
8	11	—	145
—	13	—	366

8	14	U	59
9	10	—	366
—	16	—	145
—	24	—	366

Das Buch Esra NIV 167.

1	5	U	222
2	36	—	205
—	36—39	—	204
—	63	—	213
4	5	—	91
6	17	—	222
—	18	—	—
—	19	—	70
—	21	—	71
7	1 ff.	—	25

8	24	U	222	
9		—	36	42
—	1	—	71	89
—	2	—	89	
—	12	—	91	
10		—	42	
—	5	—	222	
—	8	—	89	
—	11	—	71	

Das Buch Nehemia NIV 171.

1	9	U	322
2	10 ff.	—	43
3	29	—	43
—	30	—	44
—	33 ff.	—	43
5	5	—	297
—	11	jVIII	226
6	12	U	91
—	17—19	—	43
7	13	—	91
—	65	—	213
8	14 ff.	—	70
9	2	—	71
—	18	—	285
10	1—9	—	44
—	29	—	71
—	31	—	44

10	32	U	70	
—	33	—	70	
—	36	—	70	
11	11	—	25	
12	1	—	205	
—	5	—	221	
—	10	—	25	
—	11	—	25	45
—	12	—	59	
—	17	—	221	
13	1	—	91	
—	2	—	91	
—	3	—	71	
—	7 ff.	—	36	
—	15	—	96	
—	23	—	52	
—	24	—	52	

Das Buch Daniel.

1	3	U	221		
2	29	—	60		
3_4—4_{28}		D26	801		
5	25	D21	467		
6	20	U	295	ק 63	
8	4	—	155		
11	44	—	59		

Das erste Buch der Chronik NIV 155 ff.

2	2	U	361		
—	17	—	361		
—	35	—	307		
3	19	—	59		
—	20	—	43		
—	21	—	43		
—	22	—	43		
5	1	—	374		
—	31 ff.	—	25		
6	35 ff.	—	25		
7	14	—	365		
8	13	—	70		
9	11	—	25		
—	20	—	24		
12	8	—	71		
—	28	—	24		
13	6	—	296		
16	23	—	254		
16	39	U	25		
17	9	—	418		
—	21	—	288		
18	2	—	363		
—	3	—	254		
—	6	—	363		
20	2	—	306		
21	15	—	43		
22	2	—	352		
23	13	—	71		
24		—	24		
—	7	—	204		
—	9	—	221		
26	24	—	258		
27	4	—	404		
—	17	—	25		
28	18	—	343		
29	2	—	25		

Das zweite Buch der Chronik.

2	16	U	352		
3	1	—	43	278	
5	3	—	70		
6	41	—	30		
7	9	—	70		
—	21	—	34		
8	7	—	352		
—	11	—	47		
—	16	—	88		
10		—	48		
—	16	—	290	310	312
					315
11—12	12	—	48		
—	13	—	48		
—	14	—	378		
15	9	—	359		
18	37	—	482		
19	9	—	482		
—	20	—	482		
20	10	—	47		
20	26	U	88		
24	6	—	25		
—	8	—	252		
—	12	—	91		
—	17	—	49		
26	16 ff.	—	24		
—	20	—	59	88	
28	3	—	305		
—	7	—	307		
29	6	—	50		
30		—	70		
31	5	—	70		
—	10	—	26		
—	12	—	116		
—	13	—	26	116	
—	15	—	221		
35		—	70		
—	4	—	222		
—	21	—	280		
—	25	—	88		

3. Verzeichnis der hebräischen und aramäischen Wörter in Abraham Geigers Schriften.

syr. N III 324 — אמש U 88 j IV 28 — באמת j V 171 — אנו G 102 — אני והו ק 102 — אנינה אנן G 102 D 25, 274. 277 — אסטהר M 107. 203 — אספר j I 204 — אספרנא j I 205 D 21, 467 — אסקופה (= ar. אסכופתא syr.) G 102 — אסר (התיר) L 27 G 102 j V 166 — אוסרי n pr j IX 120 — אסתירא D 21, 466 — אף j VIII 179 אף על פי G 102 — אפוד j VIII 312 — אפל Hif. G 103 — אפלו L 25 G 103 — אפריון G 103 — אפשר N IV 316 — אצל G 103 — ארז sam. D 16, 727 — ארח G 103 — ארם U Index 496 — אֲרון M 45 L 48 j IX 195 N II 74. III 262. ק 85 — ארן (ארז) ק 61 N IV 46 — ארמייתא j VII 168 — ארום G 103 — ארע G 103 j IV 247 VIII 299 — ארצות, חוצה לארץ G 103 — איש G 101 איש אל אחיו, j I 127 אשה N II 44 j XI 67 — אֶשׁיה j VIII 114 אשכול G 103 U 116 — אשל j X 100 — אשפה L 24 — אֶשׁת N III 307 n — אשת איש U 240 — את (אותו) ק 120 L 36 G 103 j V 165 — איתן j I 53 VI 75 — אתון j I 63.

בּ G 104 — בו ביום L 37 — באיש j VI 157 — בבל U 153—157. 164. 168 — בגן = syr. j VIII 170 D 20, 461 — בגר = syr. j V 158 IX 228 n — בהיר (= syr. בוהרא) D 20, 466 — בוא G 104 — בא ב (על) U 191 — הביא על j VII 5 n — באי עולם G 135 — בון j V 164 — בום (מבוסה, תבוסה) U 413 — בור (בער) j V 275 VIII 189 N III 262 IV 316 — בושת (בעל) D 16, 729 — בזי U 387 — בחל U 270 j IX 16 — בחר ב' N II 359 — בית הבחירה G 104 — בטח Hif G 104 — בָּטֵל G 104 — ביב syr. arab. G 104 — בי (בעי) N II 45 U 270 — בי נשא j V 109. 118 VI 73 VIII 189 XI 131 — בית אנשא syr. j VI 202 — בין G 104 — בין ידיו j IX 218 — בינו לבינו L 37 — מאי ביניהו j VIII 183 — ביצה L 23 — בישהנן sam. D 16,732 n — בישוני D 12, 360 — בית, ב' המדרש etc. G 104 בן בית G 105 בית דין G 105 בית איש j V 109 — בית האלי O N III 3 j IX 62 — בית המטות j VI 111 n — בית המקדש M 20 n — בית ועד N IV 288 j VII 315 — בית מועד j VII 315 — בית עינא syr. j X 89 — בייתום U 102. 105. 134. 143 — בית תר G 105 — ביישן N IV 317 — בכֶן j IV 255 — בוכנא syr. U 355 — בלי, בלאים G 105 — בלבד בר G 104 — בלד sam. D 21, 178 — בלה U 415 — בלט (= syr.) G 105 — בלל L 32 — בלע syr. D 12, 363 — בלעדי U 244 — בלעם M 180 — בלתי j II 258. IX 119. 316 X 303 n — בָּמָה j I 59 — בן נכר j IX 90 — בני נשא j IX 114 — בנין אב j VII 184 — בנם D 18, 653. 19, 618 j IX 17 — בסא syr. l. באסא D 15, 415 — אתבסבס syr. D 20,194 — בסיא, מבסינא, מבסינותא syr. D 20, 465 — מתבסרנותא syr. D 20, 461 — מבעה j IV 209. V 147. VIII 200 — איבעיא j VIII 184 — בעל in n pr G 105 j II 257 — בעל j V 162 D 16, 728 — שדה בעל j IV 247 D 18, 599 — בעל דבבות j IX 19 — בעלות דינא, אתבעלדן syr. D 16, 298 בעל זבוב U 53 — בעל כנפים w VI 26 — בלתי, בעלת D 18, 598. 19,314. 618 — הבעיר U 302 j II 257. IV 55. VII 167 D 12, 139 — בקי w III 264 j XI 99 — בקר s פקר — בַּקָר j IX 94 — בקור חולים j VI 279 — בר אושפזתי j III 212 — בר פחין j V 159 — בר פחתי j III 211 — ברדא syr. D 18, 653 — ברחא syr. j VIII 170 — בריה N IV 299 — ברייתא j VIII 184 — מעשה בראשית G 105 — בֵּרך für קלל, נאץ U 267 — ברוך für ברום U 318, für ברוֹך U 377, für בורך U 405 — ברכה Abraxas D 18, 825 — ברם syr. D 20, 193 — (בשנם j I 181. II 156. III 108. X 188. XI 297. N IV 148 D 20, 460) — בושת U 301 — בת קול = syr. j V 167 D 14, 317 — בתיה M 157.

גאה Nitp. G 105 — גב על גב G 105 — גבה syr. arab. G 105. j IV 239 — גבאי N IV 341 — גבין j IX 95 — גבעולין j IX 94 — גבר Nitp. G 106 — גֶּבֶר G 106 — גבריאל M 13. 82. 202 — גד j VIII 112 = syr. D 24, 434 — גדורא syr. j IV 244 — גדול L 23 — גִּדֵּם j IV 244 — גדועה (גר') j III 108 (D 20, 460) — גדע (גר') N IV 36 ק 58 — (גר')

גוב — j VIII 184 מגן— j X 8 D 28,147 גרש — j I 63. IV 244 גררות — j IV 113 גדף sam. D 18, 595 — גובא syr. = בור D 26, 801 — גוג ומגוג M 74 j VIII 199 — גוי M 28 n U 151. 365. 466 — גוים N IV 11. j VI 180 — גומא j IV 244 — גַּוָן syr. כגון G 106 — גוף G 106 N IV 308 — גור — גר U 53. 351 j I 189 — גזא j VII 191 — גזי sam. D 21,173 n — גזיב L 31 — גזית G 106 — גוולא syr. D 16, 298 — גולות (גור') U 119 j XI 241 — גוזמא j VIII 184 — גור G 106 — גורה שוה j VIII 185 — גחך D 17,422 — אשתגחר syr. D 17, 756 — גט j IV 244 — גיבא syr. D 18, 653 — גיגלא syr. D 26,800 — גים j V 170 — גימון = sam. arab. D 12, 366 — גיהנם M 48 G 106 — גיד הנשה M 140 — נגלה — U 341 גלה — j XI 179. D 26, 800 — גלגל j VII 192 — גלג j I 60 — גל j I 19 — גולל j XI 179, D 26, 800 — גלית M 282 — בני גליא j II 259 — אליו ד' j X 102 — גמזיות D 12, 363 — גמגם (= arab.) j V 171 — גלע j I 61 — גולם syr. D 20,193 — גלמא, — גמע = syr. j IV 244 D 16, 298 — גן ערן M 46. 67 — גנז aram. G 106 N IV 13. 16 — גניזה j VII 137 — געגע j IV 248 — גפטית j VII 237 — גץ j III 210 — גצא syr. j III 211. IV 244 — גֵר, גייר L 28 G 106 אתגייר j VIII 69. 171 — גרב L 7 — גרבא syr. L 7 — גרד (גרר, גדד) ק 59 — גרדם j IV 244 = syr. 245 — גֵרה D 20, 572 — גורזא syr. (גזיר) D 16,298 גרזים U 81. 129 — גרם חמור U 359 D 18, 658 ק 122 — גרם = syr. j IV 245, sam. 246 VIII 185. 301 N IV 289 — גרמא j V 168 — גרן G 107 — גרועה s. גר' — גרעין D 12, 363 — גרף sam. N IV 127 D 16, 718 ק 153 — גרר = syr. arab. N IV 313 — גרש U 349 — גשמים j VII 263.

דבא syr. U 409 — דבב U 53 — דביונם N IV 47 — מִדַבֵּר j IX 97 — דָבָר G 107 — הרגיש j X 20 — דדים U 397 N IV 38. 47 — דדה (אדרם) w V 282 j IV 205 IX 67 — דהה = arab. G 107 — דוון N IV 318 — דויד n pr M 183, U 21. 377 — דוקא j IX 95 — דור L 24 — דור הפלגה M 114 — דחה G 107 — דוחק N IV 314 — כדי, די G 107 — דין nif G 107 — דייני גולות U 119. 492 — דיני n pr G 107 — דיר (syr. דירא n. טירא) G 107 — דכא syr. D 17, 727 — דכורו j IV 245 — מידל j VIII 302 — דלמא j VIII 185 — דמאי G 107 j VII 65. VIII 185 — כמרמה G 107 — דמע j V 170. 174 — דמעא sam. j IV 246 — דניח syr. D 16, 298 — מרנהאי U Ind. 497 — מרנחי pl syr. D 16, 297 — דעץ sam. N IV 43 — דעת syr D 20, 465 — דעתן יפה j V 269, VIII 289 — דק aram. syr. G 107 — דקא syr. j VI 154 — דקנסא syr. D 17, 729 — (דייק) דקק j VIII 185 — דרך L 54 N IV 312. 324 — דרך ארץ N IV 313 j IX 9 — דרכאות G 107 — דרם syr. j IV 255 — דרש M 51 w V 67. 243 G 107 — דת יהודית j VIII 13.

ה Vocativ D 17, 721, finale U 497 — הא G 107 — הבדלה G 108 — הבל j I 47 — הגרה j VIII 182 — הגה G 108 D 15, 414 — הגיון j V 205 — הרלקה G 108 — הדראה ק 60 j V 142 n — הוא — היא U 235 j II 141 XI 204 N II 47 D 20, 459 — ההוא D 28, 676 — הואיל j IV 237. VIII. 186 — הוראה G 108 — הוה — הויה j VIII 186 — הויות — הוי בה w I 383 — היך L 30 — היכן G 108 — הל Aph. syr. D 16, 298 — הלזה D 12, 139. 14, 744 — הלכה G 108 j VII 67 N IV 338 — המין G 108 — המן syr. N III 325 — המן n pr M 156 — המנו s. מן G 135 — הן — הן j V 167 — הנאה j V 165 N IV 314 — הנה j V 165 N IV 314 D 21, 176 — הפך L 47 — הפקר L 31 — הרי L 35—52 G 108 j VI 203 VIII 186 N IV 332 — הרמן syr. D 17, 761 — הרר syr. j VI 203 — הֲרַת j X 269 — השתהויה G 108 — התר s. נתר.

ו U 252. 377 — ודה = ידה, התודה G 108 — ודאי L 30 G 109 — וִדוּי G 109 — והב (זהב) D 14, 316 — וזא syr. j III 215 — וטיב j VIII 170 — וָלָא syr. j VI 203 — וָלָד G 109 — ועד L 30 — ורד L 30 — וריד L 30 — ושט L 30 — וותיק j IV 248 — ותר L 30.

זבד syr. D 18, 652 — זבורית j VIII 186 — זדק syr. D 25, 279 — זה L 35 — זהוהא sam. j IV 247 זהא syr. זהיינא j VII 192 N III 264 D 12, 140. 18, 593 — זהו = זה הוא G 109 — זהורית G 109 — זהיר = syr. G 109 N IV 312. 314 — זו G 109 — זי j VI 157 — זה brennen j IX 311 XI 217 — זוג syr. arab. G 109 — זווגות U 115. 142. 492 N IV 288 — זוז G 109 N IV 343 לא זז j XI 99 — זוע, מזיעין D 27, 202 — זכה G 109 j VIII 186 syr. D 20, 193. 25, 280 — זכות G 109 M 126 — זכי n pr G 109 — אזכיר G 109 j IV 100 V 147 N IV 28. 56 D 19, 603. 27, 149 — תִּזָּכֵר j VII 167 — תזכרו j X 20 D 27, 149 — זכר ונקבה j I 127 — זכור j IV 245 ק 74 — זכורו = syr. j IX 91 ק 81 — זלג D 14, 320 — זמם L 29 — זְמָן G 110 — זמן syr. einladen D 26, 803 — זמרת U 277 j III 151 D 12, 138 — הזמנה N IV 46 — זעטוטי U 243. 440 — זָקֵן G 110 — זקנה j VIII 128 — זקנים הראשונים j IX 53 — זקן (זקף) j X 98 — זקוק N IV 20 n — זקק L 27 — (ארג) זקר D 28, 147 — זרב w V 315 — זרוע G 110 — זרע — זרעיות j IV 56 D 12, 307.

חובב M 177 — חביבא j IV 249 — חבט syr. arab. G 110 — חבל j IX 62 — חָבֵר G 110 — חָבֵר M 49 L 28 G 135 U 121 j I 189. II 25. III 156. IV 109. V 145. VI 279. VII 192. VIII 295. IX 10. 50 N II 48. III 81 IV 317 ק 146 — חֶבֶר U 121. 216. 493 j II 24. 286 — חבורה U 121. 179. 216. 493 D 18, 658 j II 25. III 156. IV 109. V 145. VIII 295 n ק 118 — חבורתא j IX 79 חברה j VI 279 חברייה j VII 192 — חג G 110 U 70. 227 — חגיגה G 110 — חדודו n pr j III 200 VII 65 — חידודין j IV 114 X 131 ק 96 — חד כמא und חד תרין syr. j IV 242 — חד + קל D 25, 521 — חדש G 110 — חודש w IV 365 j III 180 חדות syr. D 12, 366. 18, 653 — חיב G 110 N IV 295 j VIII 186 — חייב L 27 G 110 — חובה L 27 j VIII 186 — חוחים j XI 255 — חוי j IV 43. 100 — חול j IV 239 — חוץ D 20, 193, חוץ מן j V 173, חוץ, חוצה לארץ, חיצון G 110, ספרים חיצונים j V 99 — חווקי' = syr. j VII 192 — חורתא pl syr. D 16, 298 — חוא ב' (ראה ב') syr. D 25, 281 — חָוָה U 340 — הֲוֵה (= ראוי) j VIII 186 — הזק, החזיק יד G 111 — חור syr. aram. G 110 j X 111 — חוור j X 111 — חטי G 111 j IV 247 — חטף j X 20 — חַי j I 112. 184 — חַיָּה j I 61 — חיל j IV 241 — חיתא Dorf j IV 241 — חכם G 111 — חכימן j IX 89 — חֵלֶב j I 134 — חלל j IV 239, חלולים U 181 — חליל j XI 257 — חלף (= arab.) j VIII 113 D 24, 218 — חלץ L 28 — חליצה j I 32. II 88 — חליצותא syr. D 17, 727 — חלק G 117 (= פלג syr.) — חלק syr. D 20, 465 — חלש syr. j IV 245 f — חם n pr M 111 — חמות חָם L 27 Melo Chofn. hebr. 56 n — חמור L 27 — חֲמוֹר L 49 — חֲמוֹרה j I 63 — חֹמֶר, חמר, הרמיר G 112 — חמש N IV 6 — חן j IX 94 — חנא U 472 — חנט j IX 94 — חוני n pr G 110 U 36. 77. 153 — חנך j V 270, חנוכה U 203, חניכה j V 309, חנוך n pr M 105 U 197 — חנף j I 189 N II 49 — חס = syr. j IV 246 — חסידים הראשונים j IX 51 U 103. 215. 223 — חסם w VI 26 n — חסמא G 112 N IV 343 — חַף j I 190 — חֵפֶץ G 112 — חצא (sam. אצא) D 18, 819 — חֻקָּה j IX 19 — חריונים N IV 47 — חרון N IV 37 — חרז (= syr.) j X 135 D 21, 476. 28, 147 — חרחר j IV 249 — חרים j IX 95 — חריון U 409 — — חרף III 262 — חרר j IV 249 Schaf. G 112 — חֹרֶשׁ U 394 — חרש j XI 2 — חרתנא (= נרגו) ק 62 — חשאי j VIII 171, חשאים j V 270 — חשף U 392 — השקבול syr. D 18, 826 — חותם syr. arab. G 111 — מחתרתא IX 94 — חתן, חותן j IX 113 L 27.

טבי, טבאי N IV 290 — טבל L 31 — טובלי שחרית j IX 37 — טדי n pr G 112 — טהר j IV 256 — טהרה Hechaluz V 29 U 134. 150 j I 51. II 27 D 20, 168. 567 — טהרת ידים j IX 46. 273 — טובה (טיב) j IV 255. VIII 186. U 44. 91 — הטיח j IV 256 — הטיל G 112 j VIII 189 — טורא syr. D 16, 755 — טחורים U 408 j VI 203 N IV 47 טוחר j IV 120 — בטיית w VI 106 n — טלמא = syr. j VIII 171 — טמטום G 113 — טמיא sam.

j IV 256 — טעה syr. arab. G 113 — טעות, טעותא M 56. 203 — טעמים j III 95 VIII 186 — טען L 27 G 113 — טעש syr. D 20, 193 — טפא syr. D 17, 754 — טיפה N IV 323 — טפח G 113 — טפל L 31, טפֵל j IX 20. 229 — טפש j XI 207 — טרא syr. j VIII 171 — טרטע syr. D 20, 194 — טרף syr. D 26, 801 — טרפה L 29 — טרפוסא syr. D 26, 802.

יא D 17, 423 — יאות j IV 256 — יאש N IV 290 — ידה s. ורה — הודאה G 108 — ידע, נודע (נועד) D 20, 152 — שודעא, שוודעא syr. D 16, 298 — יה D 12, 138 — יהודי M 113 — יובלות G 113 — יבם j I 19. 22. 37 IV 101 N II 45. ק 159 — יוחנן M 26 — יום G 112 — יון, יונית G 113 — יונה n pr M 191 — יוסי n pr G 113 — יחד, יחיד, יחוד G 113 — יחזקאל M 193. 196 — יחסין D 27, 202 — יכול (לא) w IV 19 j VI 281 — כביכול w V 271 — ילדה j VI 159 — מולדת N III 308 נולד N IV 324 — יליף j IV 256 — ימא, מומינא, מומתא (syr.) D 20, 463 — יממא j II 286 — (אונאה) ינה G 100 — יָסֵד j V 230 — יוסף M 140 — יעד ק 165 — נועד ל' D 20, 152 — יען וביען U 239 — יעקוב M 138 — יפה j V 269 — בית דין יפה j V 272 — יצא L 27 G 113 — יצא ב' D 17, 727 — יצחק M 130. 137 — יציאה G 113 j V 171 — יצוע U 374 j X 130 — יֵצר G 114 — יקומא j IX 94 — ירא (מירי, איירי) איריא j IV 236 VIII 182 — ירבעל D 16, 729 — יֶרֶק G 114 — יש תלמוד j VIII 179 — ישיבה N IV 318 — ישמעאל M 130. 133. 137. 195 — ישראל für יעקב U 371 — יששכר U 359 j X 101 — יָתֵר G 114 — יתרו M 173.

כְּ' G 135 — כְּ, כגון, כיצד, כלפי, כשם G 114 L 26 — כאר j I 60 V 174 — כבוד U 316 — כבר j XI 104 sam. D 21, 177. 180 n. 30 27, 201 — כבריתא syr. j IV 255 — כבש j IV 255 — כבושין G 114 — כגון j V 174 — כדי N IV 314 — אתכדן syr. D 16, 295 n — כדר ק 116 — כדור L 24 j IV 209 — כהן לאל עליון U 27. 75. 213 — הכהנים הלויים j VI 231 — כהניא syr. D 20, 465 — כהנה G 114 — כוך j XI 255 — לא כי אלא G 115 — כות = syr. j V 167 — כותי G 115 — וְכי (= הָכי) G 115 — כֵּוָן L 24 — כיון j IV 237 VIII 186 — כיוני j IX 94 — כיפא j VIII 171. 206 — כך G 115 — כל L 52 D 15, 148 — כל שהוא j VIII 188 — כלה j IX 113 — כלומר (= syr.) L 26 j V 167 — כלום = sam. syr. L 26 j VIII 188 — כלח IV 224 — כלי j VIII 117 D 24, 221. 436 — כלאים D 24, 436 n — כְּלָל G 115 — כללא j VIII 187 — כמר j I 189 N II 49 — כמות (כות) j V 167 — כאן G 115 — מכאן אמרו N IV 289 — כֵן j X 94 — בנה, בנוי U 265. 291. 309 — כנס l. ב' D 18, 654 — נכנס L 23 G 115 — כניסה L 23 — כנסת G 115 U 124. 216. 222 — בני הכנסת j II 135 — כנען M 111 — כנף j IV 256 — כונשרא = syr. j IV 256 D 16, 298 — כס יה U 274 D 12, 138 — כוסכום = sam. j II 22 — כספים j IX 11 n — כער j I 60 — כפל L 32 — כפרת U 246 D 18, 659 ק 124 — כרא j IX 94 — כרנא = arab. j IV 256 — כרז sam. D 18, 814 — על כרחו = arab. L 31 j V 65 — כרך = syr. D 24, 226 — כרע j V 65 — הכריע N IV 324 — כשף j I 189 N II 49, כשפים N IV 318 — כשר N IV 316 — כשות j V 65 — כושית j VI 270 — כתא j V 65 — כתב, כתוב G 115 N IV 335 כתובים N IV 11, כתבי הקודש N IV 13 — כתב Merkur N III 5 — כתם j I 61 — מתכתשות, אתכתש syr. j IV 120. j VI 203.

לא — ל L 24. 25. 27 G 115 N II 46 IV 314 — לא — לו ק 126 j IV 169. VI 22 n N IV 26. 45 — לוֹ j VI 30 n — לא כי U 255. 493 — לאה n pr U 375 — לאו mand., syr. G 115 — לאיי, לייא j VIII 188 — לב טוב — רע N IV 325 — לבוט sam. D 18, 817. j IV 119 — מלבין N IV 337 — ליבונאה j V 117 — לגאי יונים j IV 205 — לדה G 115 — להם f. אלהים U 271 — לו··· כעת j VI 27 n — לודרא syr. D 17, 726 — לוויא D 20, 462 — לון G 115 — לוחות M 154 — לוט (להט) j IV 31 — לוט n pr M 126. 132 —

לוי n pr U 374 — ליום — לויים j IV 168 — לוז syr. D 16, 298 — לחרא j V 64 — ליחה = לעה sam. D 16, 719 ק 153 — לחיש G 135 N IV 326 — להת, לחת syr. j IV 122 — ליטרא D 18, 597 — למד, תלמוד, תלמיד G 116 — לפף, לפלוף j V 168 — לקה G 116 j V 174 — לקח, מִקָּח G 116 — לשון G 116.

מא = syr. j VIII 185 — מואב U Ind. 497 — מאומה L 26 — מאן sam. syr. D 18, 819. 823 — מיאון j II 97 — מאושכן ק 63 — מגרנין j IX 94 — מגיותא j V 63 — בן מגוסת j VIII 171 — מדר, מדה G 116 — מידי j VIII 189 — מְדין M 153 — מדת הדין j VIII 301 IX 118 — מדינחאי U Ind. 497 — מדע U 60 — מרע syr. L 24 — מה G 116 j VIII 180 — מודיעים n pr G 116 — מוזי = syr. j IV 280 — מומר j V 66 — מורא U 339 — מורה w V 61 — מוג L 31 — מוזגא syr. D 12, 547 — מזוזה L 28 — מזייא = ומא syr. j VIII 171 — מולות G 116 — מוזלתא syr. D 17, 728 — מחא D 20, 462 — מחוטא, מחט syr. D 25, 523 — מחל j VIII 189 — מחלקת G 116 — מחוק j IX 19 — מַטֶּה U 372 — מִטָּן = מַטָּה G 117 — בית מטות j VI 111 n — מטול j V 66 — מי j IV 204. V 1 190 — מיאשה n pr 117 — מין G 117 j V 65. 274 — מיירי j V 66 — מי רגלים N IV 47 — מיכאל M 14. 202 — מירת = syr. j V 160 — מיתה G 117 — מכילתא U Ind. 497 N II 125 — מכם L 25 — מכתא syr. sam. D 25, 524 — מלא G 117 j IX 101 — מלאה U 171. 466 — מלאך U Ind. 496 f. מלך U 308 — מלאך המות M 82 — מלבן j V 116 — מלח j VII 125 D 20, 148 — מלחית j IV 122. VII 192 — מַלֵּי בלב j V 67 syr. D 18, 651 — מלך Moloch U 301 — מלכות M 60 — מלכם j X 92 — מלכי צדק U 27. 29. 75 — מתמלל j IX 98 — מלק j IX 94 — מלתא (תבע, נסב) syr. D 20, 467 — ממור G 117 U 52. 54. 89. 350 — ממון G 117 j VIII 189 N IV 327 — ממילא L 37 j IV 236. V 66. VIII 189 — מִן G 117 — ממנו (המנו) L 52 U 487 j I 42. V 66. X 191. XI 130. 132. 204 D 28, 676 N IV 29. 34. 64. 336 ק 92 — מנה ובה syr. j V 64 N III 324 — מנא j I 205 — מנדעם j VI 157 — מָנֶה j I 202 — מנה מנה ופרס D 21, 468 — תמנחא j VI 157 — מניות j II 289 V 148 — מנהג j VII 67 — מנחה G 117 — מנחות L 33 j V 256 ק 3 — מנחם j VII 176. VIII 39 — מנין L 25 G 118 — מנע G 118, אתמנע syr. D 20, 462 — מנעל G 118 — על מנת N IV 287 — מנת בכרם j I 63 — מנתיא syr. D 20, 465 — מסכן Jes. 40_{20} w IV 227. 384 — מסמא = syr. j XI 209 N IV 124 — מסורת j I 290. III 79. XI 267 N IV 19. 341, מסורה, מסר G 118 D 27, 148 N IV 285 — מסת = syr. j IV 255 — מעברתא j VII 66 — מעט, מועט G 118 — מעל, מעילה G 118 — ממעל לו j V 187 — מעלן G 118 — מעון M 58 — מעשה G 118 — מעשרות U Ind. 498 — מצא הילא syr. j VI 203 D 14, 590. 17, 758, נמצא N IV 295 — מקדש j IV 170 — מקוה w V 60 G 135 — מקום G 118 j IX 26. XI 228 N IV 324 — מקף D 25, 274 — מקק G 119 — מקרא M 59 — מראה U 339 — מרד syr. D 17, 755 — מרה D 12, 365 — מריא w V 282 — מרון ק 61 — בני מרון G 119 — מרחץ G 119 — מרים M 172 — מרכבה G 119 U 343 — מרעא syr. j II 22 — מרק sam. D 18, 821 — מרתכא j VI 153 — משא w VI 116 — משארת U 381 — משבר U 393 — משה M 152 — משהו L 25 — משיח G 119 — משוחתא syr. D 20, 193 — משיכה G 119 — משבא syr. j IV 112 — משכון j V 171 — משנה M 58 N IV 283 — משרת w V 282 — מתי j V 167 — מְתים j IX 204 N III 263 — מתן syr. arab. G 119.

נאה (אוה) L 23 G 119 j V 165 N IV 335 — נאות j V 166 — נאלא j V 161 — נאץ j IV 35. V 144 U 268 — נביאים N IV 11 — נבדלים U 71. 103 — נבחו N IV 46 — נבט (נוות, נווט) D 15, 413 — נבלה L 29 j II 22 D 16, 720 — נבע syr. D 17, 758 — נבושזבן N IV 461 ק 61 — נגה = syr. j IV 242 VIII 182 IX 117 D 12, 365. 14, 320 n, מגהא syr. D 20, 461 — נגינות j III 95 — נדיב U 27. 28, נדיבי עמים U 33 j IX 311 —

נדה G 120 — נדוי G 120 — הדיר L 23 — נהג G 120 — נהמא j IV 284. V 174 — נוה (אוה) L 23 — נוו G 120. 135 — נוח G 120 — נוי L 24 G 120 — נְוָל aram. syr. L 31 G 120 — נון Nitp. G 120 — נורי n pr. G 120 — נותאה j VII 67 — נום j X 45 — נוק aram. G 120 — נור j IX 95 נזיר U 152. 476. 491 — נח M 106, בני נח U 438 — נחה j I 133 N IV 36, לְנחות j IX 194 N II 46, הנחה j I 133. VIII 128 — נחוניון N III 280 n D 12, 541 — נחם = syr. j VI 197 — נחשירכן w III 108. j III 175 — נחשת U 392 — נטה w IV 366 — נטל G 120 j VIII 189, נטילה ידים j VII 124. IX 46, נטל לידים w III 422 — נטיעה G 120 — נטף G 120 sam. D 17, 722 n — ניסן G 120 — נכד j IX 305 — הכה ב׳ j VII 286 n — נכה רוח j IX 205 — נכרי, ־יה w III 22 — נכר G 121. 135 — נמי j VIII 183 — נמרוד M 115 — נֵס G 121 U 83. 277. 287. 294. 474 — נסב באפא syr. j VI 93. 296 — נסב ויהב j VIII 301 — נסה j I 45. IV 103. 207 — נוסחא (נוסבא) syr. D 25, 276. 522 — נס, נסט j V 162 — נסים j IV 239 IX 17 syr. D 18, 654 19, 618 — נסף sam. D 18, 816 — נפל = syr. j V 155 VIII 302 — נֵפל N III 306 n — מנפק D 12, 544, נפק ב׳, נופקא syr. D 17, 727 — נוצרא, מנצראית syr. D 20, 465 — נקד G 121 — נקודות j III 95 — נקי entblößt D 17, 727, נקיי הדעת j V 269 — נקף G 121 — נקש j V 304 — נר U 239 j XI 99 — נשא G 121 j I 45, משוא G 121, נשא פנים j VI 93. 296 — נתאי N IV 289 — נתז j X 19 — נתעא syr. D 20, 194 — התיר L 27 G 121 — נתש = sam. D 21, 177.

סבך syr. j IV 243 D 15, 415. 25, 280 — סבל N II 46 — סבולת j X 189 — סובעא syr. D 25, 276. 513. 522 — סבר w VI 103 n N II 131, סבר פנים N IV 302, מסברנותא סבירותא syr. D 20, 461 — סגולא syr. j V 156 — סגלה j V 156 — סגן G 121 j V 169 N IV 331 — סגר N IV 186 — סגרירא N IV 186 — סגרא syr. sam. j V 159 — סֶדר G 121 — סוף G 121 N IV 289 — סחב D 24, 435 — סוחן syr. sam. D 26, 804 — סחורה N IV 317 — סיע N IV 313 — סכל G 121 — מסוכנת j II 22 — סכנה j I 198. II 260. V 147 — מסכן w IV 227. 384 — סכין L 48 — סלד j VII 143 — סולם G 121 — סם M 18 n — סומא j XI 209 — סמיות j XI 209 — סמאל M 166 — סמדר = syr. j V 157 — סמך G 121, סמיכה j IX 43 — סומכוס U Ind. 498 — סיני N IV 285 — סנר syr. D 26, 802 — סעד, סעדה M 144 L 23 — סער (סעד) j V 72 — סף j IV 103 — ספא j V 154 — ספג j V 174 VIII 189 D 12, 363 — ספל G 121 — ספק G 121 syr. sam. ספק j VIII 189 — סַפֵק G 122 N IV 306 — סַפֵּר G 122 — ספרי U Ind. 498 — ספרים N IV 12 — ספרה (Gerisim) D 20, 154 — סקרתא syr. j V 157 D 12, 547. 14, 278. 25, 522 — סרב syr. j V 157, מסרביו U 205 — סֶרֶג G 122, סרג j V 157 — סרגל j V 157 — סרח N IV 331 — סירחא j IX 94 — סרי j V 159 VIII 189 — סרף syr. D 18, 650. 653.

עבד ד׳ U 93, עבד j V 170 VIII 302, שעבד G 122, עבודה G 122 j V 170 N IV 287 — עבר j VI 284 (אבר) VIII 299, העביר U 302. 305 D 12, 139, עֲבר n pr. M 113, עָבר G 122 j II 257 V 173, עובר ל׳ L p. VII j V 157 VIII 189, עברו יין, עבר = syr. D 17, 762, עברה L 23 G 122 N IV 312, עבורא j V 155, מתעברנותא syr. D 17, 753 — עָגל G 122, עֵגל M 165 U 343 ק 111 D 15, 153, עגלה j IV 167 — עד G 123 — עגינא syr. D 20, 462 — עד לאחת j V 64 — עדין G 123 — עידית j VIII 299 — עדן M 47 — עדר j IV 112 — עדר, עדורה (עדודה) j V 164 — עוג, עוגה G 123 — עוד j IX 204 — עוד, העיד G 123 — עולים j I 54, ק 137 — עור, עריא syr. U 389 — עִוֵר j XI 206 — עזי n pr. G 123 — עורא n pr. M 194 — עורה L 14 G 123 — עוורדין ק 59 — עוררתא syr. U 400 — עטמא syr. j IV 242 — עטף N IV 317 — עיד (איד) = syr. L 31 j IV 243 VIII 299 — עין (הרע־רעה) M 148 n N IV 324. 327 — עין בעין U 240 — מעין G 118 — בית עינא syr. D 26, 800 —

עיף j VI 95 — עיר Jerusalem G 123 — עישא j V 104 (313) — עֵקֶב (עקב) L 32 G 123 D 26, 801 — עכל (א) L 31 — עכשיו N IV 300 — עַל G 123 — עלה pl. עלי N II 46 — עולה j IV 167 — עליון j IX 311 U 33. 75. 85. 491. N IV 183 — עליל j IX 94 ק 169 — (עלל) מעלי j VIII 189 — עולם הבא M 72 G 123 j III 159. IV 124 — עם, עמיו etc. N III 311 ק 132 D 15, 418. 20, 561 — עמים j VI 180 — עם הארץ M 28. 50 L 28 G 123 U 151 D 14, 744 j IV 247. VI 181 ק 97. 142. N IV 316 — עממיא syr. j V 157 — עמד w V 318. G 124, עמד על U 145 syr. arab. D 26, 802, עמד בתפלה M 87, עמד יומא syr. D 20, 461, עמד ל' N IV 314 — עמד (א') j X 67 N II 45 — עמון U 42. 88. 299. 459 — לעמת L 26 — עונה j VI 95 — ענוים N IV 183 — ענויתא syr. D 17, 754 — ענוא syr. j V 157 — ענין G 124 — מעונן j IX 94 — עסק G 124 — עפף syr. j V 158 D 20, 193 — עצם L 37 G 124 j VIII 301, כל עצמו j V 172. VIII 301 — עצרת G 124 — מעקב syr. D 26, 801, עקב syr. 803 — עקבות sam. j V 159 — עקיבא n pr G 124 U Ind. 496 — עקילס U Ind. 496 — עקץ = syr. N IV 326 — עקיץ sam. j VI 206 — עקרב N IV 326 — עֵר j VI 95 — עֶרֶב G 124 — עֶרֶב U 71 — עֵרוּב U 124. 147 j II 24 ק 145 — ערובא j IX 94 — ערדא syr. j IV 343 — ערוה L 28 G 124 — ערסה j IV 116 — ערע j VIII 299 — ערפה n pr U 50. 52 — מעשה G 125 — עשור M 38 — עתיר G 125.

פאה G 125 — פאתא j IX 94 — פגר j V 158 — פהר sam. l. נהר D 20, 165 n — פופרים (פופר') j IV 166 — פות syr. D 18, 598 — פחש j V 159 — בר פחתי j III 211. V 159 — פטר L 27 G 125 — פיח j IX 94 — פלג n pr M 116 — פלג G 125, קמפלגי j VIII 183 — פלגש j XI 67 N II 44 — פלט G 125 — פלני G 125 — פלפל syr. j V 158 — פנג j VII 192 — פנה D 20, 193 sam. 21, 181, נפנה N IV 316, לפנים j VII 65, פנים N IV 302, j IX 101, מגלה פ' N IV 338, לפני G 116 — פנותה opp. רעותה sam. D 21, 179 n — פינחס M 191 — פינחס בן עוריה M 16 — פסד = arab. j V 168 — פֶּסַח j XI 208 — פסח U 184 — פסיק j X 191, נפסק N IV 335, הפסיק L 23 G 125, פוסקנא syr. D 17, 756 — פצגריבא syr. D 17, 727 — פקח = syr. j VI 154 XI 207 — פקל = arab. D 12, 366 — פקע G 125 — פקק = syr. j V 158 — פקר w V 320 — פרג syr. j V 158. VIII 171 — פרדס M 48 — פרה אדומה M 172 U 134. 476 — פרונקא = syr. j V 304 — פרותא pl. syr. D 17, 757. 760 — פָּרַח G 125 — פרח, פרחותא syr. D 17, 756 — פרי G 126 — פרך syr. D 16, 296. 17, 726 — פרוכת כפרת U 246 D 18, 659 N IV 35 ק 124. 130 — פרס U 363 j I 205 — פרסם N IV 285 — פרע N IV 341 — פרעה M 153 — פריעה N III 287 — פרפר = syr. j V 158. VII 192 D 15, 149. 194 — פרץ D 17, 422. 756 — פרוץ G 126 פרצה G 126 — פרק (תפרוק) D 18, 656, פֶּרֶק G 126, פורקן M 56 — פרש = syr. G 126 j VIII 303. IX 117 N IV 316, פרישות G 126 N IV 341, פרש seefahren = syr. D 25, 524. j VIII 303, פרש U 103. 264, פרוש M 49 U 103. 202. 223. 264, פרשה j X 197 N IV 22, פרשת העבור j V 155 — פשט, פשיטא syr. w V 244. 248 j VI 202. X 301 N IV 96 U Ind. 498 — פשפש = syr. j V 158 — פשר syr. sam. D 17, 727. 21, 175 — פשורה sam. D 17, 721 — פתאם j IX 204 — פֶּתַח־פָּתַח G 126 — פתכרא U 302.

צאה, צא, צו U 410 — ציבחד j V 158 VI 154 D 28, 488 — צִבּוּר G 126 — צבת G 126 — (כיצד) באיזה צד D 27, 202 — צדה L p VII n 7 ק 51 ff. 171, צדא aram. syr. sam. D 11, 333. 20, 466. 21, 179 — צדיק U Ind. 498 N IV 286 j V 267 VI 45 VIII 317, ־ים j VII 170, צדוק n pr j V 275 VI 89, צדוקי G 126 U Ind. 498 j V 263, צדקה j I 61 — צהב = syr. G 126 j V 158. 307 VIII 190 IX 18 — צוה U 329. 445 — צות = syr. j V 158 — צוץ, צוציא syr. D 20, 461 — צורא sam. j I 41, כצורתו U 421 D 12, 543, צורת כתבא syr. D 12, 543 — צות j IV 121 — יצחק N II 45 — צָחַק j I 131 — צידותא syr. D 17, 756 — בן ציון G 126 j VII 175 — ציץ = syr. j V 158 — צירנא U 376 — הצליח j VIII 130

N II 44 — צלוחית = syr. j V 158 — צלם D 15, 155 N IV 341 ק 102 — צלמות w V 288 — צלף = syr. sam. j V 166 D 21, 178 — צמירתא = syr. j V 159 D 20, 461 — צנא w V 322 — צנפא = syr. j V 159 — צער (צער) j IX 18 — צעיר, צוער j IV 119 V 70 — צפף = syr. j IX 20 — צפור נפש j V 169 VI 292 — צרח = syr. j V 159 D 21, 176 — צָרך (syr. arab.) G 127, צָרִיךְ, צֹרֶךְ N IV 314, צריכא j VIII 190 — צרף = arab. j V 304 — צרפה n pr G 127 — בית צריפה j VII 175 — צרור, syr. צררא D 25, 275.

ק j VIII 190 — קַב G 127 — קָבֵל j VI 68 — קבל klagen = sam. D 21, 180 — קבל, קבלה G 127. j VIII 190 — קבע N IV 301. 327 — קדד(ר) j II 58. V 102. 303. D 12, 371 ק 59 — קדם G 127, קדום sam. j V 304 D 21, 181 — קדש U 56. 171. 493 = syr. j V 303. X 200 n N III 324, קדשתא j IX 94, קודש, קדוש N IV 13, קדֵש, קדֵשה j IX 10. 96, הקדוש ב"ה G 127 — קו, קיא U 411 — קוז syr. D 14, 320 — קול אומר j VI 91 — קום G 127, קיימא j VIII 190, קום (קא, קי, תיקו D 17, 422, קום על syr. D 26, 802 — מקוזזי = syr. j VII 192 — קטני j VI 154 — קטנית j VI 154 — קטונתא = syr. j IX 56 — קטעא syr. D 17, 753 — קטר = syr. j V 303 — קל L 27 G 127 קלות ראש N IV 340 — (קל) קל וחומר N IV 288 — קלה G 127 — קלל G 127 — מיקל j VIII 302 — קלנא U 388 — קלני ק 140 — קלקלתא, קיק' j VII 66. 192 — קמה, קומה j IV 279 — קמח N IV 343 — קַמִי syr. sam. j V 303 — קֵן G 127 — קנאים U 35. 126. 146 קָנָה G 127 — קנה n pr (קנא) j II 38 n VI 267 n N II 102. IV 334 — קנט j XI 59 — קניטה j VII 192 — קסוה j V 107. 191 — קסם j I 189. V 106. D 15, 413 f ק 100 — קפדן N IV 317 — קפל L 32 — קפש = arab. D 12, 365 — קצה j VIII 190 — מקצה j VI 91 — קצם syr. j I 189. V 106 — קָרָא, מקרא G 128 — קרא Kara Nite Naamanim p 9. 43. — קרב G 128 N IV 314 בקרב j IV 100 — ק' רוח, קורת נפש j V 303 (VI 55) D 18, 819 — קרי, מקרה G 128 — קרח n pr M 155 f — קרן = syr. D 17, 756 — קורם j XI 98 — קרסם L 32. 39 — קרקפתא syr. D 16, 297 — קרירא syr. U 382 j IV 243 — קרש = syr. j V 304 — קשט G 128 — קשיא j VIII 190 — קשיש syr. M 51.

ר U 50. 251 — ראה (= רוח) N IV 324. j IV 283. V 191. IX 120 (XI 122), אֵרָאה j IV 101 ראוּ, רְאֵה j I 129. IV 24, ראה ב' D 24, 219, פנים — j VIII 198. IX 194. X 102. 272 N III 262. IV 28. 37 ק 107 D 12, 138 — ראובן U 370 — ראוי G 128 — ראיון L 23. 47 — ראש sam. ארש D 21, 181, ראש בראש D 25, 279, בת ראש (בתר רישא) D 12, 360, ראש הכנסת j VII 134 n, ראש חודש U 137 — רב clamavit syr. D 16, 298 — רבה G 128 — רבי רב G 128, רבולי syr. (= רבוני) D 20, 463, רבן M 51. 53. G 129 N IV 306, רבון = syr. G 129 N III 325, רבון העולמים, רבונו של עולם D 20, 463 — רְבָעי G 129 — רביעיות j VII 264 n. רביעין = syr. j V 304 — רבקה U 348. 376. 392. j V 304 — רגל Hif N IV 340, רגיל (syr = מנפק) G 129 D 12, 544 — רגן U 290 — נרגן N IV 46 ק 62 — רוחות M 185 — רוח הקדש M 82 — רוט syr. IV 121 — רווקא sam. j V 304 — רות n pr U 49. 299 D 24, 226. j VIII 116 — רחבעם U 48. 378 — רֵחַיִם = syr. j V 302 — רחים sam. N IV 43 — רחמה D 24, 435 — רחמנא = syr j VIII 191 N III 323 — רחף syr. sam. D 18, 596 — רחץ sam. j I 44. V 304 — רחק Pi G 129 — רטוט j IV 121 — רטש sam. j V 304 — רכב j VI 285. IX 117 — רמיא = syr. j V 304 D 17, 755 רמינהי j IV 236 — מתרעא syr. j I 44 — רעי j VIII 171 — רעואל ק 99 — רפא Pi G 129 — רפח syr. j VI 153 — רפסא syr. chorus D 16, 298 — הרף עין = syr. רפף j IX 204 — רפרף syr. D 17, 754 — רצה (רעא) L 26 G 129 j V 304 VI 153 — רצון G 129 — רצח, רוצחן G 129 — רצם sam. = צרם talm. D 18, 819 — רצע — מרצעא j IX 94 — רצץ j XI 179 D 26, 800 — רקב = syr. j V 103. 307 — רשא N IV 295 רשה G 130 j VIII 191, רְשׁוּת G 129 N IV 295, רָשׁוּת N IV 314 — רתה sam. arab. G 130. j VIII 191 — רתך sam. j VI 153.

ש׳ G 130 — שׁאב, שׁאבה G 131 syr. שׁובא — משׁתאה L 7 — שׁאל G 131 — שׁאול n pr M 181 — שׁאר L 30 j VI 179, שׁייר N IV 286 — שׁבח Hif G 131 — שֵׁבֶט M 164 — שְׁבָט G 131 — שׁבל U 391 — בשׁביל G 131 — שׁבלול j IV 254 — שׁבולת j X 189 D 18, 650 s. סבולת — שׁבלתא syr. D 17, 753 — שׁבועות U 138 — שׁביעית G 132 — שׁבר G 132 — שׁבת M 54. U 70. 76. 217. 224. 382 — שֵׁד U 394. 396 — שֵׁדים M 83 — שׁדה U 237. D 17,723 N II 45. 47 — שׁדות, שְׂדֵה M 185 j IV 120 — שׁדיאור D 16, 728 O N III 117 = ק 99 — שׁדוך sam. j VI 153 — שׁדכנא sam. D 18, 596 — נשׁתדל L 32 N IV 317 — שׁדר j VI 153 — שׁהה G 132 — שׁהי (שׁחא) sam. j VI 153 — השׁיב אף j VI 23 — שׁוה G 132 — שׁוי sam. D 21, 175 — שׁול U 391 — שׁוּם G 130 — שׁוע G 132 — שׁוור N IV 340 — שׁחה G 108 — שׁחט j IX 130 — שׁחט j I 133, שׁחיטה j IX 42 — שׁחם syr. j XI 218 — לשׁחק בו j V 285 — שׁחרר L 39 — שׁטה syr. G 132 — שׁטן M 100 N IV 174 — שׁיחה N IV 288 — שׁייך j VIII 191 — שׁין U 410 — שׁיירא j I 58 — שׁיתא j IX 95 — שׁכב U 407 N IV 47 — שׁכח (שׁקה, שׁקע) sam. D 18, 815 N III 306, שׁכחה G 132 — שׁכם n pr U 75. 80 — שׁכן U 318. 320 syr. j XI 218. D 17,755. N IV 37 — שׁכינה M 54 U 318. 320 j IX. 100. XI 228 N II 96, שׁכינתא syr. N III 323 — שֵׁכר U 411. 413 — שׁל L 38. 50 G 131 — שׁולבנא syr. j V 167 — שׁלהי = arab. G 114 — שׁלח n pr M 119 — שׁלח G 132 syr. j VI 152 sam. D 21,180 — שׁלח j V 104, בית השׁלחים j VI 153, שׁליח L 51 — שׁליל D 20, 193 — שׁלם U 74 — בשׁלמא j VIII 184 — שׁלמה M 184 — אשׁלמתא j XI 158 — משׁלמנותא syr. = מסורה D 27, 148 — שׁלע sam. j VI 152 D 16, 718 ק 153 — שׁלף w V 282 j I 61 D 14, 278 — שׁלפוחתא j VI 152 — שׁלופפי j I 61 — שׁלישׁי G 132 — שֵׁם (שׁום) G 132, ק השׁם 100. משׁמו, בשׁם N IV 324, שׁמא N IV 295 j VIII 185, שׁמא Gott U Ind 497 sam. U 262. 274. 314. 321. N III 261, syr. 323. D 12, 137. 18, 591. 20, 154 — שׁמד syr. D 12, 373 — שׁמט G 132 — שׁמטה G 132 U 70. 218. 226 — שׁמים M 65 L 26 G 132 j V 169 N IV 287 שׁמי טללא, שׁמי שׁורא syr. שׁמי קורה j VI 152 D 17, 726 — שׁמע תא, לא שׁמיע לו j VIII 191, כשׁמועו j XI 99 — השׁמר (Jes 7, 4) w II 204 — נשׁמר ב׳ j VI 94 — שׁמשׁ Pi G 133 — שֶׁמֶשׁ, שׁמשׁות G 133 — שׁמותי j VIII 232 — שׁנא j VI 94 n — שָׁנָה Pi G 133 — שׁנה M 58 — שֵׁנִי G 133 — שׁיננא j V 275 — משׁנקא syr. j II 22 n — תשׁעיתנאית syr. D 20, 465 — שׁעבד L 39 — ק משׁועבד 64 — שׁעה G 133 — שׁועל N IV 326 — שׁעמם L 39 — שׁעירים j IX 314 n — שׁפחה j XI 67 N II 45 — משׁפט N II 46 — שׁפיא syr. D 20, 193 — שׁפול U 391 — שׁפף syr. D 20, 461 — שׁפרפרא N IV 46 — שׁקוד N IV 328 — שׁקל G 133 j I 202, שֶׁקֶל D 20, 571, שׁקול D 21, 467. 25, 467. 26, 803, שׁקלא, משׁקלא (= מ׳שׁא) syr. D 20, 467 — בני שׁקמין syr. j VI 152 — שׁקפות G 133 — שׂרה M 129 — שׁרא syr. j V 166 — שׁרכא syr. j VI 203 — שׁרון j V 277 — שׁרה w V 282 — שׁריע j IX 95 — שׁרף j VI 153 X 189. D 18, 650. 653 — שׁרף j VI 153. IX 94. X 189 — שׁרף j VI 154 — שׁושׁבין = syr. D 25, 524 — שׁתן j IX 64, השׁתין G 133 — שׁתסרי (= תשׁסרי) w III 268 j IV 235 — שׁתוף j IX 28 — שׁתת j VIII 171.

תאב U 349 — תאה N II 70 — תבה G 133 — תבוסה U 413 j XI 167 — תדיר N IV 341 — תהא syr. D 16, 298 — תהלים G 133 — תונא syr. D 25, 281 — תוספתא j VII 67 — תורה M 45 G 134 — תחא syr. D 25, 282 — תחיה L 23 G 134, תחית המתים M 73. 78. 203 U 128. 175. 216. 224 — תחכמני D 16, 731 — התחיל L 53, התחלה L 23 G 134 — תחנה G 134 — תיבותא, חיבה M 44. 203 — תיקו j V 154. VIII 191 — תייקא (syr. תיכא) j VI 152. 203 IX 20 — תכיף = syr. j VI 153 — תכריך G 134 — תכשׁיט j V 302 — תלה, תלוי G 134 — תלל j VII 143 — תלמא j VI 153 — תלימו sam. j IX 94 D 16, 732 — תלמי D 16, 732 — תולסא? syr. D 20, 462 — תליש = syr. G 134 j VI 153 —

תם דרך j V 113 — תמיד j IX 204 — תמה j VI 158. 296 — תמוז G 134 — תמצית j IX 56 — תניין יומיא j VII 189 D 22, 537 — תנור G 134 — תני „abermals“ syr. sam. jüd. j VII 189 D 25, 278 — תעה U 283 — תענית G 134 — תפלות G 134 — תופני j IX 94 — תקל j I 205, תקיל עם (= שקול) D 25, 281. 26, 803 — תקן G 134 N IV 327, התקין L 23, תקון סופרים G 134 j IX 85 U 310. 384 N IV 48 — תקף N IV 335 — תקופה G 134 — תרא (= שרא) j VIII 171 — תרביצא (= mand) D 19, 618, תרביצאי j XI 166 n —' תרגם N IV 70. 98 — תרז syr. D 17, 762— תרח M 124. 128 — תרם L 23 — תרומה w IV 227 — ק' התרים 61 — התריע L 23 — תש j III 94 — תשובה G 134 — תשבחה G 134 — תשרי G 134.

4. Personennamen in Leben und Lebenswerk.







